Die Hoffnung des ewigen Friedens

im alten Israel

Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie

von

Lic. Walther Eichrodt
Privatdozent der Theologie

Gütersloh
„Der Rufer" Evangelischer Verlag
Hermann Werner Nachf., Gütersloh

BM
538
3
42
920

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diehoffnungdesew0025licw

Vorwort.

Wer aus der großen Not unserer Tage die Forderung persönlicher Anteilnahme an ihrer Bekämpfung dringlicher als je herausklingen hört, der empfindet es als einen Vorzug, wenn es ihm erlaubt ist, auch in seiner wissenschaftlichen Betätigung mit den brennenden Fragen der Gegenwart irgendwie die Fühlung zu erhalten und an ihrer Lösung mitzuarbeiten. Von da aus muß es als eine reizvolle Aufgabe betrachtet werden, gerade jetzt, wo das Sehnen nach Völkerversöhnung und einem Friedenszustand von fest verbürgter Dauer so selbstsicher und erfüllungsgewiß zum Ausdruck kommt, den ersten Spuren einer ausgeprägten Friedenshoffnung nachzugehen und zu versuchen, sie in ihrem Wesen und ihren Motiven zu verstehen. Das gilt um so mehr, je enger die Beziehungen zwischen der frühesten Gestalt der Friedenshoffnung und ihrer heutigen Ausprägung sind. Wer bedenkt, daß Jesus von Nazareth auch der Friedenssehnsucht unserer Tage die größte Autorität ist, der wird zugeben, daß der starke Einfluß, den die Hoffnungen der Edelsten seines Volkes auf ihn ausübten, diese auch für unsere Gegenwart bedeutungsvoll erscheinen läßt. Eine Untersuchung, die auf ihre Erforschung sich richtet, wird also den Vorwurf eines öden, wirklichkeitsfremden Historizismus nicht zu fürchten haben. So hofft diese Studie, auch wenn sie sich auf die Feststellung des historischen Tatbestandes beschränkt und den Vergleich zwischen Einst und Jetzt dem Leser überläßt, an ihrem Teil dem Kreis der Gebildeten und vor allem der christlichen Kirche einen Dienst leisten zu können.

Ihre besondere Aufgabe sieht sie indes in der Förderung eines in der letzten Zeit viel verhandelten Problems der israelitischen Religionsgeschichte, der Frage nach Alter und Wesen der alttestamentlichen Heilserwartung. Es bedeutet das eine Abschweifung von dem ursprünglichen Arbeitsgebiet des Verfassers, der Pentateuchkritik, die er im Blick auf die dort aufgeworfenen und teilweise lebhaft besprochenen Fragen nicht ganz leichten Herzens vollzog. Indessen soll aufgeschoben auch hier nicht aufgehoben bedeuten. Möchte jedenfalls der durch besondere Umstände veranlaßte Wechsel des Arbeitsobjekts, wie er dem Verfasser freudig begrüßte Bereicherung gebracht hat, so auch nicht ohne Gewinn für das behandelte Problem und damit für die alttestamentliche Wissenschaft überhaupt geblieben sein.

Inhalt.

Seite

Vorwort 5

I. Einleitung 9

II. Die alttestamentlichen Zeugnisse vom Endfrieden in Einzeluntersuchungen 15

a) Die Friedenshoffnung des Jesaja 15

1. Gründe für die Wahl dieses Ausgangspunktes 15

2. Die Frage nach der Echtheit der jesajanischen Heilsweisſagungen 16

α) Abriß der jesajanischen Gottesauffassung 19

Exkurs (קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל) 21

β) Prüfung der strittigen Heilsweisſagungen in Jes. 1—35 36

Exkurs (zeitliche Ansetzung) 49

3. Die Ausprägung des Friedensgedankens in der Endhoffnung Jesajas 53

α) Jes. 32, 15—20 und 29, 17—21 54

β) Jes. 9, 1—6 57

γ) Jes. 11, 1—9 64

δ) Jes. 2, 2—4 69

b) Sach. 9, 1—10 74

1. Zeit und Herkunft der Weisſagung 74

2. Aufbau und Inhalt 75

c) Hosea 79

1. Die Gottesvorstellung des Propheten 79

2. Die Beziehungen zwischen Gottesvorstellung und Zukunftshoffnung 82

3. Die Echtheitsfrage von anderen Gesichtspunkten aus . . 83

4. Kap. 2, 16—25 84

Exkurs (Gottes Bund mit den Tieren) 88

5. Kap. 14, 5—9 91

6. Die Bedeutung des Paradiesfriedens bei Hosea 94

d) Amos 95

1. Seine Stellung zur Volkszukunft 95

2. Der Inhalt seiner Hoffnung 98

Seite

e) Die Bileamsprüche 101
1. Num. 23, 18—24 102
2. Num. 24, 5—9 103
f) „Das Land, da Milch und Honig fließt" 106
g) Der Judasegen Gen. 49, 8—12 114
h) Micha 119
i) Psalm 46 124
k) Jes. 19, 18—25 130
l) Zephanja 136
III. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Erwartung des Paradiesfriedens 141
IV. Schlußfolgerungen 156
a) Das Alter der Friedenshoffnung 156
b) Die Entstehung der Friedenshoffnung 162
c) Die Geschichte der altisraelitischen Friedenshoffnung 169
1. Die mythischen Elemente im Laufe der Entwicklung . . . 169
2. Die Durchdringung mit den religiösen und sittlichen Gedanken der Jahvereligion 172
α) Die religiöse Anknüpfung 172
β) Die sittliche Vertiefung 176
3. Die Überwindung der nationalen Schranke 182
4. Die Bedeutung des Endfriedens in der Zukunftshoffnung der Propheten 191

I. Einleitung.

Es ist im neunzehnten Jahrhundert unter dem Einfluß der durch Romantik und positive Philosophie hervorgerufenen Neubelebung der Geschichtswissenschaft als eine der wichtigsten Aufgaben der theologischen Arbeit erkannt worden, zu einer wahrhaft geschichtlichen Erkenntnis und Würdigung der in den Urkunden des Alten und Neuen Testaments enthaltenen Überlieferung zu gelangen. Immer bewußter wandte sich die Theologie von der alten Anschauungsweise ab, die den Zusammenhang des Alten und des Neuen Bundes von ihren dogmatischen Voraussetzungen aus in seiner eigentlichen Bedeutung nicht zu erfassen vermochte, und suchte auch das einzigartige Geschehen, von dem die Bibel Kunde geben will, als ein Werden nach den auch sonst in der Geschichte der Menschheit wahrnehmbaren allgemeingültigen Gesetzen zu begreifen.

Unter den wissenschaftlichen Bearbeitungen der alttestamentlichen Religion, in denen der eine Teil dieser Aufgabe in Angriff genommen wurde, ragt durch die klare Erfassung des Zieles und die Größe des Entwurfs das Werk J. v. Hofmanns „Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament" vor allen hervor. Gerade das Gebiet, welches am meisten der Einordnung in eine geschichtliche Entwicklung zu widerstreben schien, sollte darin als organisches Glied eines auf ein bestimmtes Ziel zustrebenden Geschichtsverlaufs erwiesen werden, welcher das weissagende Wort nur als die innerlich notwendige Erfassung und Deutung der geschichtlichen Wendepunkte durch den erleuchteten Geist Bedeutung gewinnen ließ und so gerade

in ihrer historischen Bedingtheit die fortschreitende göttliche Offenbarung erkennen lehrte.

Waren hier bereits die Grundlinien für die Lösung des Problems aufgezeigt, so ging die Bewältigung der Aufgabe weit über eines Menschen Vermögen; sie forderte vielmehr die angestrengte Arbeit ganzer Generationen. Die Gründe dafür liegen in der Sache selbst. Wir finden sie kurz zusammengefaßt in dem Urteil eines Zeitgenossen Hofmanns über die damalige Lage der Arbeit am Alten Testament, dem wir die folgenden Sätze entnehmen: „Je schärfer durch diese Versuche (von de Wette, Vatke, Hofmann, Öhler u. a., die alttestamentliche Theologie als selbständige Disziplin auf historischer Grundlage darzustellen) die mannigfachen Bedingungen für eine echt wissenschaftliche Darstellung der Disziplin ans Licht treten, um so deutlicher zeigen sich die Schwierigkeiten, diese Aufgaben glücklich zu lösen. Nicht nur gilt es, das Verhältnis von Altem und Neuem Testament . . . richtig aufzufassen . . ., sondern auch das Material selbst zu gewinnen, macht eigentümliche Schwierigkeiten. Die Kenntnis der Religionen Vorderasiens, aus denen die Israels sich hervorhebt, ist zum Teil in ein Dunkel gehüllt, das sich stetig, aber nur langsam lichtet; die Isagogik ist an die Aufgabe, die Entstehungszeit der einzelnen Teile des Alten Testaments genauer zu ermitteln und eine tiefer eindringende Literargeschichte zu geben, eben erst herangetreten; die Ergebnisse der Exegese sind fast in dem Grade in lebendigem Flusse, je reger die Tätigkeit auf diesem Gebiete ist."

In diesem „Vorblick" auf die der Lösung harrenden Aufgaben der alttestamentlichen Forschung hat vor mehr als fünfzig Jahren Ludwig Diestel mit klarem Urteil die unerläßlichen Vorarbeiten umschrieben, ohne deren Erledigung ein befriedigendes Verständnis der israelitischen Religionsgeschichte nicht zu erreichen

sei.[1]) Die theologische Arbeit der Folgezeit hat die Richtigkeit seiner Ansicht vollauf bestätigt. Gestützt auf gründliche exegetische, literarkritische und religionsgeschichtliche Forschung und diese selbst wieder mannigfach anregend und befruchtend, hat sich eine historische Gesamtauffassung der alttestamentlichen Religion im Verlauf weniger Jahrzehnte ausgebildet und zu weitgehender Anerkennung gebracht, die zwar ihre bedeutenden Vorläufer gehabt hat, aber doch vor allem durch die Namen Wellhausen und Stade charakterisiert wird. Indes, eben die Stützen, auf denen sie sich aufbaut, haben durch die rastlos vorwärtsschreitende und sich vertiefende wissenschaftliche Arbeit allmählich so einschneidende Änderungen erfahren, daß auch das auf ihnen ruhende Gebäude übel oder wohl davon in Mitleidenschaft gezogen wird. Der alte Orient hat seine lange verborgenen Schätze in immer größerem Umfang zutage treten lassen und dadurch die Kenntnis der altorientalischen Kulturen und Religionen über alles Erwarten erweitert. Die Literaturgeschichte hat durch die Erforschung der Literaturgattungen und der Vorstufen der uns vorliegenden alttestamentlichen Urkunden neue kritische Hilfsmittel bereitgestellt. Und damit hat naturgemäß auch die Exegese mannigfache Anregung und Wegleitung empfangen. So ist es kein Wunder, daß bereits eifrige Hände sich an den Umbau des „modern-kritischen" Geschichtsbildes gemacht haben, bisher allerdings nur in bestimmter Umgrenzung, während ein neuer Gesamtaufriß noch nicht möglich erscheint.

Besonders deutlich zeigt sich dieser Prozeß auf dem Gebiet der alttestamentlichen Heilserwartung. Hier begegnete der Versuch einer historischen Darstellung ja besonderen Schwierigkeiten. Auf der einen Seite war man darüber einig, daß das Verständnis der israelitischen Religion als einer in geschichtlicher

[1]) Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche. 1869. S. 721 f.

Entwicklung sich entfaltenden Größe die Anerkennung von Zukunftsverkündigungen verbot, die nur als unvermittelt vom Himmel gefallene Aufschlüsse angesehen werden konnten, sofern sich in dem natürlichen Werdegang der Volksgeschichte für sie keinerlei Anknüpfungspunkte fanden. Daher konnte die Behandlung der Weisagung, wie sie durch Hengstenberg und seine Schule vertreten wurde, nur Ablehnung erfahren. Auf der anderen Seite stellte sich dem Bestreben, durch Aufzeigen der psychologischen Vermittlung der Zukunftshoffnung diese in den historischen Entwicklungsprozeß einzureihen und als eine Funktion desselben zu verstehen, der Umstand hindernd in den Weg, daß die Heilsweisagungen sich vielfach in solchen Zusammenhängen überliefert fanden, die zu einem befriedigenden Verständnis ausschließlich auf Grund der erreichten Kenntnis der geschichtlichen Triebkräfte nicht gelangen ließen. Es entsprach dem Vertrauen auf die zur Verfügung stehenden und vielfach erprobten Mittel der wissenschaftlichen Arbeit, wenn man mit bald größerer, bald geringerer Konsequenz die der geschichtlichen Einfügung widerstrebenden Abschnitte auf Grund text- und literarkritischer Erwägungen aus ihrer Umgebung herauslöste und in späteren, vom Licht der Geschichte besser beleuchteten Perioden unterzubringen suchte. Dieser immer deutlicher ausgeprägten Arbeitsrichtung gegenüber erhob freilich eine ganze Reihe von Forschern warnend ihre Stimme, indem sie darauf hinwiesen, daß die Arbeitsmittel der Literar- und Textkritik nicht ausreichend seien, um eine so tief eingreifende Korrektur der von den alttestamentlichen Urkunden dargebotenen Geschichte der Enderwartung genügend zu rechtfertigen; vielmehr zwinge eben das Zeugnis der überlieferten Heilshoffnung zur Aufgabe oder doch starken Modifikation der entwicklungsgeschichtlichen Religionsauffassung. Solange jedoch diese Anschauung auch die mannigfachen inzwischen erreichten neuen Erkenntnisse und

Lösungen zahlreicher Einzelfragen nicht zu einem auf breiter Grundlage sich erhebenden, in sich geschlossenen Geschichtsverlauf zu vereinigen vermochte, mußte die von Wellhausen und seinen Schülern gezeichnete Entwicklung der israelitischen Religion als das umfassendste, einheitlichste und durch seine geradlinige Zielstrebigkeit einleuchtende Geschichtsbild sich in vorderster Linie behaupten und dazu willig machen, auch die tiefsten Eingriffe in die überlieferte Darstellung der alttestamentlichen Heilshoffnung als unumgängliche Operationen zur Klarstellung des wirklichen Sachverhalts mit in den Kauf zu nehmen.

Doch gerade auf diesem Gebiet mußte dann auch der Umschlag besonders kräftig eintreten, sobald durch die oben genannten Faktoren mit den Grundlagen auch das auf ihnen ruhende entwicklungsgeschichtliche Gesamtgebäude erschüttert wurde. Hier hat vor allem Greßmann, auf verschiedenen Vorarbeiten fußend,[1]) den stärksten Schlag gegen die herrschende Auffassung der Heilseschatologie geführt, indem er in seinem „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" (1905), vor allem auf literarhistorische und religionsgeschichtliche Argumente gestützt, das Alter der Eschatologie überhaupt zu beweisen suchte und ihre Bedeutung in der israelitischen Religionsgeschichte in ein ganz neues Licht stellte. Ihm folgten Bäntsch[2]) und Stärk,[3]) wobei der erstere in kurzen Zügen die neue Wertung speziell der prophetischen Eschatologie darzustellen suchte, während der letztere die Zukunftserwartung in den engsten Zusammenhang mit der politischen Wirksamkeit der Propheten des achten und siebten Jahrhunderts hineinstellte und ihre wechselseitige Beeinflussung und Befruchtung zum Verständnis bringen wollte.

---

[1]) Vor allem Gunkel, Schöpfung und Chaos. 1895. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Test. 1903.

[2]) Prophetie und Weissagung, Z. f. w. Th. 1908. S. 457 ff.

[3]) Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. 1908.

Nachdem auch Sellin[1]) in eingehender prinzipieller Auseinandersetzung mit Greßmanns Aufstellungen die allgemeinen Grundlinien der neuen Beurteilung mit großer Klarheit und Übersichtlichkeit gezogen und zu einem Gesamtaufriß der israelitischen Zukunftserwartung verwertet hat, dürfte die Zeit gekommen sein, durch monographische Behandlung einzelner Ausschnitte aus der israelitischen Eschatologie die Tragfähigkeit der neuen Prinzipien zu erproben und die durch sie verheißene Korrektur des Gesamtverständnisses der israelitischen Religion in ihrer Anwendung auf einen bestimmten, leicht überschaubaren Gedankenkreis zur Anschauung zu bringen. Denn auf diesem Wege läßt sich am ehesten das durch die neue Arbeitsweise wirklich Erreichbare feststellen und über die auch ihr gezogenen Grenzen Klarheit gewinnen, ohne durch die Überfülle des Stoffs zur Vernachlässigung der Detailfragen gezwungen zu sein und über der Verfolgung der großen Verbindungslinien die Rücksichtnahme auf die jeweiligen besonderen Zeitverhältnisse und die Eigenart der geistigen Führer aus den Augen zu verlieren.

Besonders geeignet zur Erfüllung der so gefaßten Aufgabe scheint uns aber innerhalb der Heilserwartung der Gedanke des Endfriedens zu sein, da er durch seine charakteristischen Merkmale die Abgrenzung gegen verwandte Ideen erleichtert und doch durch seine Anpassungsfähigkeit und seinen reichen ideellen Gehalt eine selbständige und bedeutsame Stellung in der Zukunftshoffnung behauptet.

---

[1]) Der alttestamentl. Prophetismus. 1912. S. 105 ff.

II. Die alttestamentlichen Zeugnisse vom Endfrieden in Einzeluntersuchungen.

a) Die Friedenshoffnung des Jesaja.

1. Gründe für die Wahl dieses Ausgangspunktes.

Um einen sicheren Standort für die Behandlung unsrer Frage zu gewinnen, empfiehlt es sich, nicht zu beginnen mit dem ersten Auftauchen der Friedenshoffnung in der ältesten israelitischen Überlieferung. Hier sind die vorhandenen Spuren zu wenig ausgeprägt, um ohne Rückhalt an schärfer umrissenen, eindeutiger erfaßbaren Daten eine erfolgreiche Aufhellung des Tatbestandes zu gewährleisten. Die Gefahr der Konstruktion auf dem unsicheren Fundament subjektiver Vorurteile oder unausgesprochener Voraussetzungen würde die Brauchbarkeit der Ergebnisse von vornherein in Frage stellen. Nur im helleren Licht der Geschichte liegende Zeugnisse der Friedenserwartung können uns einen Ausgangspunkt gewähren, von dem aus die Untersuchung vorwärtsschreiten kann, indem sie mit Hilfe des möglichst klar und eindeutig erfaßten Hoffnungsbesitzes einer Epoche auch in die weniger deutlich zutage tretenden Stadien Licht zu bringen und die zerstreut auftretenden Erscheinungen in einen größeren Zusammenhang einzuordnen sucht. In der Struktur eines Gliedes der ganzen Reihe werden sich bedeutsame Eigentümlichkeiten der vorausgehenden wie die kräftigsten Impulse der nachfolgenden Entwicklung erkennen lassen und so die Lücken der historischen Überlieferung in sinngemäßer Weise ergänzen helfen.

Ein solches Glied in der Reihenfolge geschichtlicher Erscheinungen der Friedensidee ist der Hoffnungsbesitz des Propheten Jesaja.[1]) An einen Wendepunkt der Geschichte seines Volkes gestellt, wo das religiöse Erbe der Väter durch das Zusammentreffen verhängnisvoller weltgeschichtlicher Konstellationen mit innergeschichtlichen Zersetzungsprozessen in einen heißen Kampf um seine Geltung und Wahrheit hineingestellt war, in dem es entweder untergehen oder geläutert und bereichert neu erstehen mußte, hat der Prophet das wurzelfeste Verwachsensein mit der großen Vergangenheit und ihren tragenden Ideen vereinigt mit dem inneren Verständnis des geistigen Ringens seiner Zeit und mit der schöpferischen Kraft, die aus ihm hervorgehenden neuen geistigen Werte gedanklich zu erfassen und mit dem überlieferten Besitz zu einer höheren Einheit zu verschmelzen. Diese Doppelseitigkeit in der Einheit gibt seiner Gedankenwelt ihre Eigenart und Größe und muß sich natürlich auch auf dem abgegrenzten Gebiet der Zukunftserwartung auswirken. Wir dürfen also darauf rechnen, gerade bei Jesaja einen besonders reichhaltigen und lehrreichen Einblick in die israelitische Heilserwartung zu tun. Es erscheint uns daher am vorteilhaftesten, mit ihm unsere Untersuchung zu beginnen.

2. Die Frage nach der Echtheit der jesajanischen Heilsweissagungen.

Doch ehe wir in die eigentliche Behandlung des Themas eintreten, müssen wir eine Vorarbeit erledigen, nämlich die Aussonderung der für die Heilserwartung Jesajas in Betracht kommenden Stücke des nach ihm benannten Buches.

[1]) Für das 8. Jahrh. v. Chr. als besten Ansatzpunkt für eine Untersuchung der israelitischen Eschatologie spricht sich auch Marti aus („Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament" in „Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet". II. 1906. S. 682 f.).

Die Frage der Herkunft der sogenannten messianischen Weissagungen bei Jesaja ist umstritten. Als nicht jesajanisch werden allgemein angesehen die Stücke 13, 1—14, 32; 21; 24—27; 34; 35. Strittig sind 2, 2–4; 4, 2–6; 9, 1–6; 10, 20–27; 11, 1–9; 11, 10–16 und die in 29—33 enthaltenen eschatologischen Abschnitte, d. h. der größere Teil aller Weissagungen vom Ende, wobei von den zum Teil auch auf die Endzeit weisenden Aussprüchen über die Philister 14, 28–32, Moab 15, 1—16, 6 und Kusch 18, 7 abgesehen sei.

Bei dieser Sachlage liegt die Erwägung nahe, ob ein Eingehen auf die an die genannten Stücke sich anschließende kritische Erörterung unsere Untersuchung nicht unnötig überlaste und daher besser unterbleibe. Man müßte sich dann mit der mehr statistischen Angabe begnügen, welchen Forschern man sich in der sogenannten Echtheitsfrage anschließen wolle und den Glauben an die wissenschaftliche Berechtigung dazu den Lesern überlassen.[1]) So sehr dies Verfahren durch seine Einfachheit einleuchtet, so scheint es uns doch hier nicht angebracht, vor allem weil ein solider Unterbau bei so strittigen Fragen unerläßlich erscheint und gerade die kritische Prüfung geeignet ist, nicht nur eine Verständigung mit Andersdenkenden zu erleichtern, sondern auch durch scharfe Fixierung der einzelnen Gedanken den Inhalt der Stücke klarer herauszuarbeiten und ihr Verhältnis zum Ganzen der prophetischen Gedankenwelt stets in Rücksicht zu ziehen.

Die rein text- und literarkritische Untersuchung freilich können wir auf das Unumgängliche beschränken, indem wir für nicht berücksichtigte Einzelheiten auf die Erörterungen in den Kommentaren und ausführlichen Abhandlungen verweisen. So notwendig jene Untersuchung an und für sich ist, so tritt

[1]) So neuerdings Coßmann, Der Gerichtsgedanke bei den Propheten. 1915.

sie in ihrer Bedeutung doch zurück hinter der Ermittlung des religiös-sittlichen Charakters und der gedanklichen Eigenart der umstrittenen Abschnitte, die „der ausschlaggebende Faktor für die Scheidung der Autoren" innerhalb der prophetischen Schriften immer wieder sein wird. Wenn auch diese von Hackmann seinerzeit klar formulierte[1]) Einsicht bisweilen im Lauf der kritischen Untersuchung unterschätzt und vernachlässigt worden sein mag (etwa durch einseitiges Wertlegen auf das sprachliche Moment), so hat sie sich doch immer wieder zur Anerkennung gebracht.

Auch durch die in den letzten Jahren an die erste Stelle tretende Methode der religionsgeschichtlichen Vergleichung ist sie nicht außer Geltung gesetzt. Gewiß hat uns dieser neue Arbeitszweig gewichtige und überaus fruchtbare Argumente für das Alter der Eschatologie überhaupt aufgezeigt und uns ein neues Verständnis für die oft eigenartige Form, in welche die Zukunftserwartung sich kleidet, aufgeschlossen. Aber wie sich die überlieferten eschatologischen Partien in die Gedankenwelt des einzelnen Propheten einfügen, diese Frage kann von jener Richtung her keine Lösung finden; es bleibt ja immer die Möglichkeit, auch ferner die Unvereinbarkeit von Heils- und Unheilserwartung in einem individuellen Bewußtsein zu behaupten, indem man die Vertretung der Gegensätze nur Zeitgenossen statt Repräsentanten verschiedener Epochen zuschreibt.[2])

Der Maßstab, den wir an die religiös-sittliche Eigenart der zu sichtenden eschatologischen Abschnitte anlegen, kann aber nur die Gottesanschauung des Propheten sein. Denn die Hoffnung auf neues Heil nach dem Gericht ist nur „eine Konsequenz

[1]) Zukunftserwartung des Jesaja. 1893. S. 4 ff.

[2]) Letzteres, wenn auch ohne die Heilserwartung bei den sogenannten Unheilspropheten in Zweifel zu ziehen, vertritt z. B. Gunkel, R. G. G. 4. 1873. Artikel „Propheten" B. 1 und „Die Propheten". 1917. S. 36.

der religiösen Überzeugung der Propheten, vor allem ihrer Gottesidee“ [1]) und muß daher von dieser entscheidend bestimmt sein. Es wird sich also empfehlen, der Einzelprüfung der eschatologischen Abschnitte einen kurzen Aufriß der jesajanischen Gottesauffassung in ihren charakteristischen Hauptzügen vorauszuschicken, um die unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis seiner Hoffnung zu gewinnen. Natürlich ist dabei von den historisch unanfechtbaren Zeugnissen auszugehen, und es wird sich nur fragen, ob diese ein genügend deutliches und vollständiges Bild der jesajanischen Gottesvorstellung zu geben imstande sind. Das aber dürfte durchaus zutreffen. [2])

α) Abriß der jesajanischen Gottesauffassung.

Richten wir zunächst unser Augenmerk darauf, welche Züge Jesaja als Kind seines Volkes und Teilhaber des überlieferten religiösen Besitzes seinem Gottesbild beilegen mußte.

Als Judäer und Jerusalemer sieht er im Tempel zu Jerusalem fraglos wenn nicht den Wohnsitz so doch den bevorzugten Aufenthaltsort Jahves (8, 18), wo seine Gegenwart in besonderer Weise verbürgt ist (1, 12; 29, 13). Hier pflegt daher auch er ihm seine Verehrung darzubringen und im Gebet sich ihm zu nahen, hier erscheint ihm Jahve in seiner Herrlichkeit in der entscheidenden Stunde seines Lebens und nimmt ihn als seinen Boten in seinen Dienst (Kap. 6). In

---

[1]) Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik. 1890. S. 195.

[2]) Daß ein solches möglichst „sturmfreies“ Fundament nicht nur für die Beurteilung der Zukunftshoffnung, sondern auch der politischen Stellung Jesajas sehr wünschenswert ist, zeigt die äußerst instruktive Abhandlung von G. Beer „Zur Zukunftserwartung Jesajas“, die den engen Zusammenhang zwischen jenen beiden Gedankenkomplexen und die Inkonsequenz der bisherigen Kritik an den jesajanischen Heilsweisſagungen treffend aufweist.

Jerusalem und Juda hat Jahve seinen Weinberg und seine liebliche Pflanzung, und mit Trauer und Zorn sieht er die Mißwirtschaft, die seine Strafe herausfordert (5, 1 ff.). Trotzdem bleibt der Zion die erkorene Stätte seines Wirkens, wo er seinen Altar hat (31, 9?) und den Schutz seiner Gegenwart gewährt. Zwar wird der die Völker zertretende Assyrer auch Juda mit seinen Horden überschwemmen und gegen den Zion zum vernichtenden Schlag ausholen (10, 32). Aber auf dieser Gründung Jahves bleibt die Hoffnung der besseren Zukunft verankert (8, 16 ff.), hier soll sich der frevelhafte Übermut brechen und das Werkzeug erfahren, wessen Hand es schwingt (10, 15. 33). In Jahves Land und auf Jahves Bergen soll Assur niedergetreten werden (14, 25). Dann wird Jahves weitausschauender Plan zutage treten (22, 11^{b}; 28, 23—29; 14, 24. 26?) und er wird sein ganzes Werk am Berg Zion und an Jerusalem vollenden (10, 12), wo er ja den unerschütterlichen Grundstein zu seinem Gottesbau gelegt hat (28, 16).

Dieser aus der Vergangenheit überkommenen nationalen Gebundenheit der religiösen Idee tritt die in der Tiefe des religiösen Erlebens verankerte Gottesauffassung gegenüber, die die oberste Instanz für die Beurteilung aller Erscheinungen des individuellen, nationalen und Völkerlebens bildet und jene Fessel sprengen zu müssen scheint. Gewiß steht Jesaja auch hier im Kontakt mit dem religiösen Gemeingut des Volkes und besonders mit den Gedanken seiner Vorgänger. Aber so viel das fromme Gemüt auch aus der Überlieferung übernehmen mag, entscheidend bleibt das eigene Erlebnis. In seiner überwältigenden Größe und strahlenden Reinheit aber trat der Heilige Israels in der Stunde seiner Berufung vor Jesajas Seele. Hier sehen wir klar die beiden Komponenten, deren Vereinigung die wunderbare Größe des jesajanischen Gottesbildes ausmacht: die weltüberragende Majestät des Königs

Jahve der Heere und die sittliche Vollkommenheit des Heiligen Israels.[1])

Exkurs.

Man versucht bisweilen, die richtende Betätigung Jahves unter den Begriff seiner Erhabenheit zu rubrizieren, die ihn veranlaßt, gegen allen Hochmut, im Grunde die einzige Sünde bei Jesaja (Hölscher, Propheten. 1914. S. 249, Duhm, Theologie der Propheten. 1875. S. 169), strafend einzuschreiten. So viel sich für die Bedeutung, die gerade das Moment des Hochmuts in Jesajas Beurteilung der Sünde hatte, anführen läßt, so verführt sie doch leicht dazu, das, was er die Heiligkeit Gottes nennt, die sich so oft in strafendem Eingreifen in das menschliche Handeln äußert, mit Erhabenheit, der schlechthin überragenden Majestät Gottes, gleichzusetzen (so z. B. Guthe in Kautzsch, Heilige Schrift des Alt. Test. 3. A.). Diese schließe zwar die sittliche Vollkommenheit ein, aber nicht als Hauptinhalt, der vielmehr auf der Seite der Geistigkeit Gottes liege.[2]) Duhm spricht von Heiligkeit als ästhetischem Begriff,[3]) der in Parallele stehe zu dem der כָּבוֹד Jes. 6, 3. Unter Berücksichtigung des gesamten Materials hat Baudissin dieser Ansicht in einer gründlichen Abhandlung die stärkste Stütze gegeben.[4]) Nach ihm ist die Grundbedeutung von קדוש, wie sowohl aus der Etymologie wie aus dem Sprachgebrauch hervorgehe, die von „ausgesondert, dem gewöhnlichen Verkehr entzogen, Gott zugeeignet", mit den sich daran anschließenden Bedeutungen „furchtbar, außerordentlich, erhaben". Auf Gott angewendet bezeichnet קדוש den über

---

[1]) Den Nachweis der Berechtigung, in dem Namen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל vor allem die sittliche Bestimmtheit des Wesens Jahves zu erkennen, soll der Exkurs geben.

[2]) Vgl. E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alt. Test. 1911. S. 225.

[3]) l. c. S. 170.

[4]) Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft II. 1878. I. Der Begriff der Heiligkeit im Alt. Test.

die Welt erhabenen, also vor allem die himmlische Majestät und überragende Macht Gottes. An verhältnismäßig wenigen Stellen glaubt B. auch eine ethische Färbung des Begriffs anerkennen zu sollen,[1]) so daß in die Erhabenheit über die Welt auch die über alle Sünde und Unreinheit und die Reaktion gegen sie eingeschlossen erscheine. Die positive Lauterkeit oder Vollkommenheit Gottes werde aber nur an einzelnen Stellen des Leviticus mit קדוֹשׁ bezeichnet, und hier ohne Scheidung zwischen physischer und sittlicher Makellosigkeit.[2])

Was speziell den von Jesaja I und II bevorzugten Gottesnamen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל betrifft, so findet B. in ihm eine Aussage darüber, „welcher Art der in Israel verehrte Gott sei, nämlich hehr, erhaben, verehrungswürdig, ihn bezeichnend nach seiner Verschiedenheit von den Göttern der Heiden, welchen jene Prädikate nicht zukommen".

Die Darlegungen B.s haben fast allgemeine Zustimmung gefunden und in der Tat läßt sich vom etymologischen Standpunkt kaum die Möglichkeit der eben vorgeführten Bedeutungsarten bestreiten, wie sie sich auch bei der Prüfung des Sprachgebrauchs überall anwendbar zeigen.[3]) Fraglich erscheint uns nur, ob mit ihnen die Bedeutungsmöglichkeit erschöpft ist, resp. ob die für gewisse Stellen besonders der Propheten und Psalmen anerkannte Nuancierung der Bedeutung in ihrer Eigenart richtig bestimmt ist. Das scheint uns besonders bei den prophetischen und speziell den Jesajastellen nicht der Fall zu sein, und zwar handelt es sich hier um das Hervortreten der inhaltlichen Bestimmtheit des Begriffs „Erhabenheit" als Gegensatz gegen die Sünde und als sittliche Hoheit.

---

[1]) l. c. S. 90 ff. — [2]) l. c. S. 93 ff.

[3]) Erwähnenswert bleibt immer Dillmanns Ableitung von קדא rein, hell sein; vgl. überhaupt R. Kittel, Art. „Heiligkeit Gottes im Alt. Test." HRE.[3] VII, S. 567 f.

B. gibt zu, daß das Alte Teſtament ſich durch eine Vertiefung der mehr im Formalen ſtecken bleibenden gemeinſemitiſchen Auffaſſung von der göttlichen Erhabenheit auszeichne, indem es in dem Heiligen auch insbeſondere den über das Unlautere der Erde Erhabenen erkenne, ſo z. B. Pſ. 15, 1; 24, 3 f.; 5, 8; Jeſ. 5, 16; Am. 2, 7; Hab. 1, 12 f. uſw.[1]) Aber er ſchränkt das wieder dahin ein, daß an dieſen Stellen mehr die Reaktion gegen Sünde und Unreinheit in Betracht komme, die poſitive Vollkommenheit aber nur an einzelnen Stellen des Levitikus zu finden ſei, ſo 11, 44 f.; 20, 26; 19, 2. Es wäre demnach mit der Vertiefung des Begriffs der Erhabenheit in Iſrael doch nicht gar weit gekommen und nach ſporadiſchem Auftauchen des Gebrauchs von קדוש im Sinne des Einſchreitens gegen Sünde und Unreinheit hätten merkwürdigerweiſe gerade die Prieſterkreiſe ſich um eine Weiterbildung dieſes Begriffs verdient gemacht. Nun mag man in der Neigung, der Prieſterkaſte eine möglichſt geringe Aktivität und Selbſtändigkeit des religiöſen Lebens und Denkens zuzuſchreiben, oft zu weit gehen. Trotzdem muß es ſonderbar berühren, daß gerade diejenigen Männer, denen anerkanntermaßen das größte Verdienſt um die ſittliche Vertiefung des Gottesbegriffs zukommt, ſich gegen die ethiſche Seite des Begriffs der Heiligkeit, die ſchon zu Amos' Zeiten dem Denken geläufig war (vgl. Am. 2, 7), ſollen gleichgültig verhalten und den doch rein formalen Gedanken der majeſtätiſchen Erhabenheit über alles andere ſollen geſtellt haben. Doppelt verwunderlich bei einem Mann wie Jeſaja, der den Namen קדוש ישראל in programmatiſcher Weiſe in ſeine Verkündigung einſtellte, ſo daß ſich ſogar die Gegner höhniſch darauf beziehen (vgl. 5, 19).[2])

[1]) l. c. S. 92 f.

[2]) Darum iſt es, wenigſtens für Protojeſaja, unmöglich, dieſe Gottes-

Daß unsere Bedenken in dieser Hinsicht nicht ungerechtfertigt sind, wird eine Betrachtung der hier zu berücksichtigenden Stellen klarlegen, wobei wir uns aber, um nicht zu weit von unserem eigentlichen Thema abzuirren, in der Hauptsache auf den Sprachgebrauch des Protojesaja beschränken müssen. Dieser ist hier auch von ausschlaggebender Bedeutung, eben weil der Prophet nicht nur zufällig, sondern in ausgesprochener Absichtlichkeit Gott als den Heiligen bezeichnet. Die Bedenken B.s, ob dieses von ihm selbst sonst überall beobachtete Verfahren gerade hier am Platze sei,[1]) scheinen uns nicht begründet, einmal weil, wie schon festgestellt, nicht ein nichtssagender Pleonasmus in dieser eigentümlichen Redeweise vorliegt, dann weil wir es mit einer klar ausgeprägten Persönlichkeit zu tun haben, so daß der Vergleich mit dem Vorkommen von יהוה צבאות in der späteren Literatur nicht verfängt. Im Gegenteil können wir uns hier in völliger Übereinstimmung mit B.s Äußerung bewegen: „Wenn es vollkommen richtig ist, daß קדוש seinen Inhalt zu empfangen habe aus der Gottesidee, wie sie im Alten Testament überhaupt zu erkennen ist, so muß doch andrerseits aus den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen Jahve קדוש genannt wird, sich ermitteln lassen, was an jener Idee als das Wesentlichste erschien." [2])

Die Hauptstelle für den Begriff der Heiligkeit bei Jesaja ist ohne Frage Kap. 6. Wir stehen hier vor dem für seine Tätigkeit grundlegenden Erlebnis, und es ist daher anzunehmen, daß, was sich hier für die Erkenntnis von Jesajas Gottesvorstellung gewinnen läßt, von besonderer Tragweite für die Bestimmung ihrer Eigentümlichkeit sein werde. In dem Ruf der Seraphen gibt sich dem Propheten das Wesen des Gottes

bezeichnung lediglich als „eine vollere Benennung Jahves" anzusehen, B. l. c. S. 116.

[1]) l. c. S. 116. — [2]) l. c. S. 99.

kund, der ihn seiner Gegenwart würdigt. In dreimaliger feierlicher Wiederholung wird Jahve der Heerscharen als קדוש bezeichnet. Welchen Inhalt das Wort für Jesaja umschließt, können wir nur aus dem Eindruck ersehen, den diese Verkündigung bei ihm auslöst. Daß er unreiner Lippen ist und unter einem Volk von unreinen Lippen wohnt,[1]) kommt ihm in erschreckender Klarheit zum Bewußtsein, so daß er ausruft: Weh mir, ich bin verloren! Es ist also das Bewußtsein seiner Sünde, das ihn von dem heiligen Gott trennt und ihm zum vernichtenden Gericht zu werden droht. Die Sünde ist die eigentliche Scheidewand zwischen Mensch und Gott, nicht die der Transzendenz Gottes entgegengesetzte Kreatürlichkeit des Menschen. Ganz unmißverständlich tritt das auch in V. 7 hervor: Der Zweck der Sühnehandlung des Seraphen ist die Entfernung von עון und חטאת; jetzt erst ist Jesajas Furcht beschwichtigt und kann er des Heiligen Gegenwart ertragen, ohne von ihr vernichtet zu werden. Von dieser klar erkennbaren Wirkung des Rufs der Seraphen auf Jesaja[2]) läßt sich auf keine andere Bestimmtheit des durch קדוש bezeichneten Wesens Jahves

---

[1]) Es ist ein vergebliches Bemühen, die Unreinheit der Lippen auch auf die physische Beschaffenheit des Menschen ausdehnen zu wollen. Abgesehen davon, daß man sich mit der sonstigen Stellungnahme der Propheten in Widerspruch setzt, wenn man die Unreinheit auf das kreatürliche Wesen bezieht, so ist doch wohl der Mund nicht als Stück der Kreatur, die das unendlich erhabene Wesen nicht fassen kann, sondern als durch Teilnahme an der menschlichen Sünde entweihtes Organ gewählt, das daher für die Botschaft des Heiligen ungeeignet ist; dem entspricht die Entsühnung V. 7.

[2]) Abzulehnen ist aber B.s Erklärung (S. 122), die Unreinheit des Propheten stehe nicht zur göttlichen Heiligkeit, sondern zu der himmlischen Majestät Jahves im Gegensatz, weil der Prophet V. 5 sage: Meine Augen sehen den König Jahve der Heerscharen. Jesaja nimmt hier den Namen, den die Seraphen gebrauchten, auf, nicht den Beinamen, den er erst später auf Grund seines Erlebnisses selbständig in den Vordergrund stellt.

schließen als auf die der sittlichen Weltmächtigkeit oder der nach sittlichen Maßstäben handelnden Majestät. Dabei muß jedenfalls der Nachdruck auf „sittlich" liegen. Die Weltmächtigkeit an sich kommt schon in יהוה צבאות genügend zum Ausdruck; andrerseits schwingt der Gedanke der Welterhabenheit sicherlich mit, so gewiß er ursprünglich der ausschlaggebende und auch später bisweilen, z. B. bei Ezechiel, der bevorzugte war. Da Jesaja das Wort nicht neu geprägt hat, so wird der bisherige Gedankengehalt natürlich nicht eliminiert, aber durch den jesajanischen Gottesgedanken modifiziert in der Richtung auf die sittliche Majestät.[1])

Man wird zugeben, daß von dieser Fassung des Begriffs kein großer Schritt mehr ist zu dem der ethischen Vollkommenheit. Vielmehr muß diese logischerweise darin schon mitenthalten sein; denn wenn sich das Handeln und Urteilen der Gottheit ausschließlich nach sittlichen Maßstäben richtet, so muß das göttliche Wesen damit übereinstimmen, ein über alle Unlauterkeit erhabenes, fleckenloses, d. h. eben ein vollkommen sittliches sein. Doch mag man immerhin einwenden, daß für den Begriff קדוש sich aus Jes. 6 unmittelbar nichts Weiteres als die Bedeutung der ethisch gerichteten Weltmächtigkeit folgern lasse. Dagegen scheint eine andere Stelle darauf hinzuweisen, daß auch die wesentliche Vollkommenheit in קדוש enthalten ist. Jes. 5, 15 f. wird meist als den Zusammenhang von Kap. 5 störend ausgeschieden. Aber die Verse Jesaja überhaupt abzusprechen, besteht kein triftiger Grund, und man wird Meinhold recht geben, der sie in Kap. 2 zur Emendation von 2, 9 f. einreihen will.[2]) Dann aber darf 5, 16 als wichtige Aussage über Gottes Heiligkeit verwandt werden:

---

[1]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade. 1905. S. 161.

[2]) Studien I, 1. 1903. S. 97, Anm. 1.

„Hoch wird Jahve der Heerscharen durch Gericht,
und der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit."

Zauberei, Götzendienst und frevelhafte Selbstüberhebung ist es, über die Jesaja dieses Gericht verkündet (vgl. 2, 6 ff.); und zwar besagt die erste Zeile, daß allen menschlichen Machtmitteln gegenüber der erhabene Herr der Himmelswelt seine Macht durchsetzen wird; die zweite Zeile aber verkündet, daß in diesem richtenden Einschreiten der heilige Gott seine Heiligkeit erweisen wird durch seine strafende Gerechtigkeit. Mit andern Worten: Jahves Macht und Heiligkeit offenbaren sich im hereinbrechenden Gericht.[1]) Wenn aber die Gerechtigkeit im Gericht der Erweis Gottes als des Heiligen ist und nicht etwa die Wucht seines Eingreifens oder Furcht und Schrecken, die er verbreitet, so läßt sich der Schluß nicht abweisen, daß die Heiligkeit der vollkommenen Reinheit des göttlichen Wesens als ruhendem Zustand gleichzusetzen ist, die zu dem Bösen in absolutem Gegensatz steht. Selbstverständlich ist auch hier die Welterhabenheit nicht aus-, sondern eingeschlossen, aber als Attribut der sittlichen Vollkommenheit, nicht selbständig neben sie tretende göttliche Wesensbestimmtheit.

Dieses Hervortreten der sittlichen Hoheit in dem Beinamen קדוש, entweder nach der Seite der strafenden Reaktion gegen das Böse oder der ethischen Reinheit, läßt sich nun auch an den übrigen Stellen, die vom heiligen Gott handeln, belegen, wenn auch nicht überall mit derselben unmißverständlichen Deutlichkeit wie bei den besprochenen Versen. 1, 4 tritt der קדוש ישראל in Gegensatz zu dem גּוֹי חוֹטֵא עַם כָּבֵד עָוֹן, das den Heiligen verschmäht, statt ihn im Bewußtsein seiner Schuld zu fürchten: der menschlichen Verlogenheit, die das Recht Jahves

[1]) Diese zwei Seiten des göttlichen Wesens darf man nicht vereinerleien, indem man die zweite nach der ersten erklärt. B. l. c. S. 83. Ähnliche Zusammenstellung 5, 24.

umgehen möchte, kann der Heilige Israels nicht anders als mit Gericht anworten (30, 11 f.), und die Hartnäckigkeit der Abkehr von ihm muß den Untergang herbeiführen (30, 15). Keine noch so kluge Bündnispolitik kann die inneren Schäden des Volkslebens, die Jahves Zorn hervorrufen, verdecken; daher wird der Heilige die Klugheit der Gottesverächter und die Hilfe der Übeltäter zunichte machen (31, 1 f.). Voll Hohn fordern die Gegner des unbequemen Bußpredigers, daß der Heilige, der ihr Tun angeblich so scharf verurteilt, sein Werk doch eilends kommen lasse (5, 14). Daß er damit verzieht, scheint ihnen der deutlichste Beweis bombastischer Übertreibung des Fanatikers. Aber schrecklich soll ihnen das Vernichtungsgericht zum Bewußtsein bringen, daß die Macht und sittliche Hoheit Jahves nicht ungestraft verspottet wird (5, 24). Über diesen sichtbaren Erweis der Heiligkeit Jahves jubeln die עֲנָיִים und אֶבְיוֹנֵי אָדָם (29, 19 f.), die bisher auf den Glauben an die sittliche Weltordnung angewiesen waren.

Wir haben uns bei unserer Erörterung auf (etwa abgesehen von 29, 19) von der Kritik als jesajanisch anerkannte Stellen beschränkt und dürften wohl klargelegt haben, wie sehr in der Bezeichnung Gottes als קדוֹשׁ bei Jesaja das Moment der sittlichen Hoheit in den Vordergrund tritt. Von den nicht herangezogenen Stellen 8, 13 f.;[1]) 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 23; 37, 23 dürfte nur für 12, 6 und 37, 23 die Bedeutung „der Erhabene" mit einiger Wahrscheinlichkeit als näherliegend angesehen werden.

Unser Ergebnis bestätigt sich dadurch, daß weder vor noch nach Jesaja die von ihm bevorzugte Bedeutung von קדוֹשׁ gefehlt hat. Am. 2, 7 redet von der Entweihung des heiligen Namens Jahves durch gröbste Hurerei; auch der Schwur Jahves

[1]) Hier ist statt תַּקְדִּישׁוּ und מִקְדָּשׁ mit Duhm besser תַּקְשִׁירוּ und מוֹקֵשׁ zu lesen.

bei seiner Heiligkeit (4, 2) scheint die sittliche Bestimmtheit derselben auf keinen Fall auszuschließen, da es sich um den Gegensatz zu dem Treiben der üppigen Frauen Samarias und der Ausplünderung der Rechtlosen handelt. Die umstrittene Stelle Hos. 11, 9 wird meist auf die Erhabenheit Gottes über menschliche Leidenschaft gedeutet.[1]) Hab. 1, 12 f. wird von B. selbst im Sinn der „ethisch gefaßten Reinheit Gottes" verstanden; auch 3, 3 dürfte dazu stimmen. Und wenn Ezechiel (wie anscheinend auch Deuterojesaja, wo der קדוש ישראל aber schon formelhaft gebraucht wird) wieder in den früher gemeinüblichen Sprachgebrauch zurücklenkt und Gottes Heiligkeit gern von seiner Größe, Macht und Herrlichkeit versteht, so zeigen doch auch bei ihm Stellen wie 5, 11; 23, 38 f.; 43, 7 f., daß der ethische Gehalt des Begriffs ihm auch geläufig war. Dasselbe Bild bieten die Psalmen, wie die zu Anfang erwähnten Stellen ausweisen.

Wir können deshalb auch nicht der letzten ausführlichen Untersuchung des Heiligkeitsbegriffs von A. Fridrichsen, Hagios-Qadoš 1916, die allerdings für das Alte Testament nur „das vorhandene Material zusammenstellen und möglichst übersichtlich anordnen" will (S. 4), um sich im übrigen der von Baudissin und anderen vertretenen Auffassung anzuschließen, zustimmen, wenn es darin heißt: „qadoš bei den Propheten hat denselben Sinn, wie sonst in der religiösen Sprache" (S. 24) und „Man darf also kaum etwas besonders Ethisches in dem Terminus qdš finden, sondern der Gottesglaube war im ganzen sittlich orientiert" (S. 25).

Und wenn in dem jüdischen Gebrauch von ἅγιος „Gottes Heiligkeit und seine Transzendenz schließlich gleichbedeutend geworden sind" (S. 61), so scheint uns das weniger

[1]) Vgl. aber Sellins Auslegung in „Der alttestamentliche Prophetismus". 1912. II, S. 139, Anm. 2.

„der konsequente Abschluß der Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffs" (v. Baudissin in DLZ. 1917, Sp. 333), sondern der Sieg des von Ezechiel und dem Priestercodex begünstigten Sprachgebrauchs über denjenigen der großen Propheten, spez. Jesajas.

Die Geltung und Anerkennung seines Wesens in der Welt und vor allem in seinem Volk Israel durchzusetzen, ist der Wille Jahves und der Auftrag Jesajas. Dazu aber ist zunächst ein furchtbares Gericht nötig, das alles Widergöttliche in den Staub wirft und es in seiner ganzen Hohlheit an den Pranger stellt. Das ganze Buch Jesaja ist von der Ankündigung dieses Gerichts in seinen verschiedenen Auswirkungen erfüllt. Wie Jahve selbst in feuriger Lohe sein Wesen veranschaulicht (6, 4), so brennt sein unbestechliches Urteil durch alle äußere Verhüllung hindurch. Nicht Stand noch Beruf, nicht Zugehörigkeit zum Jahve-Volk, noch prunkhafte kultische Ehrungen schützen vor dem Richter. Priester und Propheten, Richter und Ratsherren, Großgrundbesitzer und Großkapitalisten, vornehme Würdenträger und kluge Politiker sind schutzlos gegenüber der richtenden, fragenden und fordernden Majestät Jahves. Auch der Leichtsinn der Menge der Namenlosen (22, 1 ff.) und die Üppigkeit der Frauen (3, 16 ff.) findet in ihm ihren Vergelter. Und wie die verschiedenen Klassen, so trifft das Urteil Jahves auch das Volk als Ganzes (1; 2, 6; 3; 5, 5 ff. 13; 6, 10. 11; 8, 5—8 usw.). Daran zeigt sich eben die Absolutheit des göttlichen Gerichtsverfahrens, daß auch Jahves Kinder (1, 2. 4; 30, 9), Jahves Volk (2, 6; 3, 12. 15; 5, 1—7) die göttliche Vergeltung erreicht. Müssen doch selbst die besten in ihm mit Entsetzen ihrer Unreinheit bewußt werden, durch die sie ihr Leben verwirken, wenn ihnen Jahves Wesen unverhüllt vor das Auge tritt (Kap. 6).

Ist es hier vor allem die Idee der in der Verurteilung und Ausrottung des Widersittlichen sich auswirkenden Heiligkeit Jahves, die zu allen nationalen Aspirationen in unversöhnlichem Gegensatz zu stehen scheint, so fordert auf der anderen Seite die Überzeugung von der weltdurchwirkenden Majestät (6, 3) des Allherrn die Überwindung des Widergöttlichen auch in der Völkerwelt. Schon in einer seiner ältesten Drohreden (2, 6 ff.) sieht Jesaja daher den Vernichtungssturm nicht nur über das Haus Jakobs, sondern über alles Hohe und Erhabene dahinbrausen. Nicht als blindwütende Naturkatastrophe, sondern als Offenbarung der göttlichen Weltregierung soll das Unheil über die Völker heraufziehen, damit „Jahve allein erhaben sei an jenem Tage", 2, 11. 17. Also nicht als Feinde Israels, sondern als Verächter Jahves und Durchbrecher seines Heilsplans empfangen die גּוֹיִם ihre Strafe. Den Assyrer trifft das prophetische Drohwort 10, 5 ff., weil er von Raubgier und verblendetem Machtstreben getrieben sich die Weltherrschaft anmaßt und zu ihrer Erreichung in greuelvoll blutiger Kriegführung die Völker der Vernichtung weiht. Die Hilfe Ägyptens ist eine Hilfe von Übeltätern (31, 2), die dem Plan des Heiligen Israels sich entgegenstemmen, indem sie zur Rebellion gegen Assur aufreizen und mit geheimen Bündnissen und Vorspiegelung militärischer Hilfe die Vasallenstaaten von der Treue gegen den Oberherrn abzuziehen trachten. Darum sollen diese Störer der gottgewollten Ordnung spüren, was es heißt, dem göttlichen Weltherrscher entgegenzutreten: jähe Vernichtung trifft ihre stolze Kriegsmacht. Auch Aram zieht Jahves Fluch auf sich herab; in dem Bestreben, sich der Tiglatpileser gegenüber anerkannten Oberhoheit Assyriens zu entziehen und sich dafür Bundesgenossen zu werben, reißt es nicht nur das durch Mißwirtschaft und ununterbrochene Parteikämpfe im Innern geschwächte Israel weiter auf der abschüssigen Bahn, sondern sucht auch das kleine

Juda mit Gewalt in seine Koalition hereinzuzwingen. Beim ersten kräftigen Stoß von außen wird jedoch das innerlich morsche Staatswesen zusammenbrechen und in seinen Sturz seine betrogenen Verbündeten hineinreißen (17, 1 ff. 10 f.). Mit diesem Spruch wendet sich der Prophet zugleich gegen das Nordreich, über das er das Urteil seiner prophetischen Vorgänger erneuert: daß es den Gott seines Heils verlassen hat, bringt ihm den Tod. „Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims" soll zertreten werden (28, 1 ff.), die wüste Genußsucht, die alle Mahnungen zur Umkehr, zum Neuaufbau des Volkslebens in den Wind schlug, findet ihr schreckliches Ende.

So stellt sich das Gericht über die Völkerwelt als eine Offenbarung der sittlich bestimmten Welterhabenheit Jahves dar und die Heimsuchung seines Volkes als die Auswirkung seiner weltmächtigen Heiligkeit, wobei jede Verherrlichung Israels, wie sie sich später so leicht mit Völkerorakeln verband, durch die entschlossene Einstellung auf Jahves Weltzwecke ausgeschlossen wird.

In scharfer Prägnanz bringt Jesaja das Wesen und den Endzweck der Gerichtsoffenbarung Jahves 5, 16 zum Ausdruck: „Als der Erhabene wird Jahve der Heerscharen dastehen durch das Gericht, und der heilige Gott erweist sich als heilig durch Gerechtigkeit".

Aber mit der Niederwerfung aller Jahvefeinde kann die machtvolle Auswirkung des göttlichen Wesens im Weltgeschehen noch nicht zur Ruhe gekommen sein. Die widerwillige Anerkennung seiner Machtoffenbarung durch die in jähem Entsetzen zur Hölle Fahrenden ist nicht imstande, Jahves Willen Genüge zu tun. Daß dieser Gotteswille, für den die ganze Volksgeschichte Zeugnis ablegt, vielmehr in zweckvoller Planmäßigkeit (22, 11; 28, 23 ff.) auch über die Katastrophe hinauswirkt, war dem Propheten von Anfang an gewiß. Die

Lebenden will er in seinen Dienst ziehen, auf die vertrauensvolle Hingabe von Menschenherzen an seine Ziele richtet er sich, in allen Formen des menschlichen Soziallebens verlangt er als die bestimmende Norm anerkannt zu werden; kurz, Jahve will eine Gemeinde haben, die ihn kennt und diese Erkenntnis in ihrem Leben zum Ausdruck bringt. Daß diese Gemeinde aus Israel herauswachsen solle, war gewiß die nächstliegende Ansicht. In die Geschichte dieses Volkes hatte Jahve in besonderer Weise handelnd eingegriffen[1]) und Verständnis für dieses Handeln gewirkt, hier allein waren die Voraussetzungen für die rechte Erfassung und dementsprechende Anerkennung seines Wesens gegeben. Darum geht auch seine Züchtigung auf die Gewinnung eines gesunden Kernes aus dem in Zersetzung begriffenen Volkskörper (1, 19. 25; 22, 12) und immer wieder hält er ein mit seinen Vernichtungsschlägen, um Gelegenheit zur Umkehr zu geben (1, 9). Die Erfolglosigkeit seines Wirkens hat den Propheten immer mehr dazu geführt, auf des göttlichen Herrschers Willen und Werk bei der Gewinnung des neuen Volkes den Nachdruck zu legen. Auf Jahves Befehl[2]) legt er in seinem Jüngerkreis den Grund für die Zukunft; auf Jahves wunderbares Tun wartet er in der hoffnungslosen Gegenwart, wo kein menschliches Bemühen mehr Erfolg hat; an die von Jahve gewirkte Vorbedeutung seiner Person und seiner Kinder klammert sich seine Hoffnung. Allerdings, fremd, wildfremd ist Jahves Tun, wie es ihm sich später enthüllt (28, 21), nur durch entsetzlichen Untergang hindurch wird er ein neues Volk schaffen (28, 23 ff.); aber den Gründungseckstein hat Jahve selbst gelegt auf Zion (28, 16), und er bildet ein

[1]) Eine hübsche Übersicht über Jesajas Stellung zur nationalen Vergangenheit gibt Procksch, Geschichtsbetrachtung. 1902. S. 30 f.

[2]) So nach der üblichen Auffassung der Verbalformen in 8, 16 als Imperative; anders Duhm z. St.

unerschütterliches Fundament für die Errichtung einer neuen Jahvegemeinde, in der die Majestät des Erhabenen durch unbedingten Glauben und sein sittlicher Wille durch Betätigung individueller und sozialer Gerechtigkeit Anerkennung findet.

Begreift sich so die bisher gezeichnete Neugestaltung der Verhältnisse von Jesajas Gottesidee aus als die völlige Geltendmachung des göttlichen Wesens trotz aller menschlichen Widerstände, so ist die Frage nach der Möglichkeit weitergreifender Zukunftsgedanken eigentlich schon entschieden. Der Gott, der zur Durchsetzung seiner Pläne die mächtigsten Völker als seine Werkzeuge herbeiholen und wieder wegschleudern kann (6, 18 f.; 10, 5 ff.; 31, 1 ff.), er, dessen Herrlichkeit die ganze Erde füllt (6, 3), kann gewiß nicht die Offenbarung seiner welterhabenen Majestät in einem kleinen Häuflein auf dem Zion zur Vollendung bringen; sein zweckvolles Wirken bedarf eines größeren Schauplatzes als die Grenzen eines Völkchens wie Israel, um ein Drama seinem Ziele zuzuführen, das alle bekannten Völker in seine Entwicklung hereinzieht. Die „Energie der göttlichen Selbstbehauptung" (Köberle), die uns in allen jesajanischen Reden so wuchtig entgegentritt, vereint mit der weltüberragenden Hoheit des göttlichen Wesens muß uns unabweislich zu diesem Schluß führen, auch wenn ein Zusammentreffen ungünstiger Umstände kein Zeugnis einer solchen Zukunftshoffnung mehr auf uns hätte kommen lassen.

Dagegen kann man nicht einwenden, daß der an Jesaja ergehende göttliche Auftrag ihn nur auf sein Volk hinweise, so daß ein Nachdenken über das endliche Schicksal der Völkerwelt ein Durchbrechen der ihm gesteckten Grenzen bedeuten würde. Daß das Sehfeld des Propheten nicht auf sein Volk beschränkt bleibt, darüber herrscht nirgends ein Zweifel. Da das Schicksal Israels gerade zu dieser Zeit in engere Wechselbeziehung zu den Geschicken der Nachbarvölker trat als je

vorher, so mußte geradezu die Sendung an Israel den Blick auf das wechselvolle Getriebe der politischen Bewegung richten und dem Geist das Nachdenken über das Kommen und Gehen der Völker und seine Bedeutung im göttlichen Plane aufzwingen.[1]) Mit der Frage „Israel und die Völker" drängte sich zugleich das Problem „Jahve und die Völker" unabweisbar jedem religiösen Gemüt auf. Und beide lösen sich für Jesaja darin, daß Jahve nicht nur Volks- und Landesgott, sondern der Gott der Völkerwelt ist, in der er seine weltumspannenden Pläne zur Ausführung bringt. Nur darum kann er im Namen seines Gottes verlangen, die Bündnispolitik aufzugeben, die nichts ist als ein Mißtrauensvotum gegen Jahves Rettermacht und das Volk, indem sie es seinem eigentlichen Beruf entfremdet, in Aufgaben hineinführt, für die es nicht bestimmt und denen es nicht gewachsen ist. Die Warnung הַשָּׁמֵר וְהַשְׁקֵט, die Jesaja seit dem syrisch-ephraimitischen Kriege nicht müde wird, seinem Volke zuzurufen, wäre Hochverrat, wenn nicht der Glaube dahinterstünde, daß es die alles bestimmende Macht ist, die ebenso die Weltmächte in ihren Bahnen leitet, wie sie Israels Schicksal in besonderer Weise lenkt. Daß für Jesajas Predigt dieser Glaube von Anfang an bestimmend war, zeigt der Bericht von seiner Berufung. Der König Jahve der Heerscharen erscheint ihm als die weltdurchwaltende Allmacht, „seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt". Es ist durchaus folgerichtig, wenn dieser Gott Himmel und Erde zu Zeugen in seinem Gericht aufruft (1, 2), wenn für Jahve der Heerscharen ein Gerichtstag herankommt „über alle ragenden Berge und

[1]) Das ist doch wohl auch das neu Hinzukommende bei Jesaja gegenüber Amos und Hosea, bei denen die prinzipiellen Voraussetzungen für eine Weltbeurteilung wohl auch gegeben waren, die aber in anderen Zeitverhältnissen und auf weniger hoher Warte standen als Jesaja. So finden sich bei ihnen nur Ansätze zum Hinausgehen über die nationale Grenze im Hinblick auf Jahves endlichen Sieg.

über alle hohen Hügel, über jeden hohen Turm und über jede feste Mauer", d. h. über die ganze Erde, wenn er die Bewohner des Erdkreises aufruft, wenn sein Ratschluß über die ganze Erde beschlossen ist (14, 27; 22, 11b) und der festbeschlossene Garaus über die ganze Erde geht (28, 22). Dem Weltgott ziemt auch ein Weltgericht, und die beiden letztgenannten Stellen als Glosse oder Überarbeitung beseitigen heißt einen aus Jesajas Gottesauffassung mit zwingender Folgerichtigkeit hervorgehenden Gedanken eliminieren. Ist aber die Einbeziehung der Völkerwelt in Jesajas Gerichtserwartung direkt logisch notwendig, so muß zugestanden werden, daß das völlige Schweigen der von der Kritik unbestrittenen jesajanischen Reden vom Schicksal der Völkerwelt bei der Neugründung von Jahves Reich eine empfindliche Lücke in Jesajas Gedankenwelt bedeutet. Der Universalismus der Gottesvorstellung verlangt einen Universalismus wie der Gerichts- so der Heilserwartung.

β) Prüfung der strittigen Heilsweisſagungen in Jes. 1—35.

Treten wir nun an die Prüfung der einzelnen Heilsweisſagungen des Jesajabuchs heran, so wird der Vorteil, den die aus den unanfechtbaren Zeugnissen geschöpfte Darlegung des jesajanischen Gottesbegriffs gewährt, sofort deutlich sichtbar.

Das Hauptargument, das gegen die Zugehörigkeit von **Jes. 2, 2—4** zu den echtjesajanischen Stücken erhoben wird, ist immer wieder, daß es „sich in der Theologie des Jesaja nicht unterbringen" lasse,[1]) was doch wohl heißen soll, daß es in den religiösen Grundvoraussetzungen des Propheten, in erster Linie also in seiner Auffassung von Gottes Wesen und Wirken keinen Anhaltspunkt habe. Daß Jahve der von allen Völkern anerkannte Gott sein wird, dessen Machtwort man sich fügt

[1]) Cornill, Einleitung in das Alt. Test. 1913. S. 155.

und den man nicht nur durch Übernahme von allerlei politischen und sozialen Einrichtungen, sondern auch durch religiöse Beugung ehrt,[1]) daß sein Wohnsitz in Jerusalem das Ziel der Völkerwallfahrt werden soll, diese Hoffnung soll nur vom Standpunkt der Späteren, vor allem Deuterojesajas, begreiflich sein. Aber gerade die Vereinigung der weltweiten Gottesidee mit der Bindung an nationale Größen haben wir als ein Charakteristikum von Jesajas Frömmigkeit kennen gelernt; so kann sie uns auch hier nicht befremden. Und die Art, wie der Zion in den Mittelpunkt der Völkerwelt gerückt wird, ist für den prophetischen Standpunkt charakteristisch: nicht als die Stätte feierlicher und glänzender Gottesdienste, nicht als der Ort, wo das „Priestervolk der Juden" sich dienen läßt und die Schätze der Heiden zusammenströmen, auch nicht als die Residenz eines mächtigen Weltherrschers findet Jerusalem Anerkennung, sondern nur als der Wohnsitz Jahves, wo seine Herrlichkeit sich schon bisher offenbarte und sein Wort immer wieder eine Stätte findet. — Fällt damit der Haupteinwand gegen die Echtheit des Stücks dahin, so lassen sich auch die übrigen Anstöße leicht beseitigen: So der einleitende Terminus באחרית הימים, der neben der eschatologischen Bedeutung ja immer den allgemeinen Sinn „in der Folgezeit" bewahrt hat (vgl. Num. 24, 14; Deut. 4, 30; 31, 29); ferner der Gebrauch von דרך und ארח, der sich auch Jes. 30, 11 und Jer. 5, 4 f. findet und ähnliches mehr. Die Erhöhung Jerusalems aber ist nur ein Stück der allgemeinen Erwartung einer Naturumwälzung, deren Alter die neueren Untersuchungen nachgewiesen haben.

Weniger stark fällt die Übereinstimmung mit den religiösen Grundgedanken Jesajas bei der Beurteilung von **4, 2—6** ins Gewicht. V. 5 und 6 allerdings scheinen auf andere Voraus-

[1]) Vgl. dazu die Ausführung weiter unten S. 71 f.

setzungen zu weisen mit ihrer Schilderung der sichtbaren Gegenwart Jahves auf dem Zion und des Aufbaus eines Thronhimmels über seiner Herrlichkeit, ferner mit der Auffassung der Zukunft als ständiger Festversammlung. Gegenüber Jesajas Zurückhaltung in allem Nebensächlichen machen sie den Eindruck kindlicher, äußerlicher Ausmalung und sind deshalb schon früh von den ersten drei Versen abgetrennt worden. Wenn diese dagegen noch lange Verteidiger gefunden haben, so liegt das wohl daran, daß wir in ihnen keinen inneren Widerspruch, sondern manche Berührung mit jesajanischen Gedanken finden; sowohl die außergewöhnliche Fruchtbarkeit in der Heilszeit wie die sittliche Erneuerung des geretteten Restes lassen sich auch vom Standpunkt unsres Propheten aus verstehen. Zu Bedenken muß dagegen ihre Form Anlaß geben: abgesehen von V. 2 in weitläufiger Prosa sich bewegend, gedanklich gar nicht oder nur sehr lose verbunden, schwerfällig und undeutlich in der Konstruktion (besonders der Schluß von V. 3 und V. 4 Anfang), die Ausdrücke bis zur Überladung häufend (vgl. V. 2. 4) stehen die Verse in zu grellem Gegensatz zu allem, was uns sonst von Jesaja überliefert ist, um als dessen Eigentum gelten zu können. Man hat V. 2 bisweilen als ein Trümmerstück jesajanischer Dichtung herausnehmen wollen,[1]) doch ist die Deutung des צֶמַח auf den Messias infolge der Parallele פְּרִי הָאָרֶץ zu problematisch, andrerseits der Preis des Naturssegens zu überschwenglich, um diese Auskunft zu empfehlen.

Bei dem Abschnitt **9, 1—6** werden mehr inhaltliche Schwierigkeiten gegen die Autorschaft Jesajas ins Feld geführt. Denn daß wir ein Stück aus einem Guß, in feste metrische Form gefügt und voll poetischer Kraft, vor uns haben, das ist nicht zu verkennen. Aber die darin zum Ausdruck kommende

[1]) W. Caspari, Vorstellung und Wort „Friede". 1910. S. 24 ff. E. Sellin, Serubbabel. 1898. S. 35 f.

Hoffnung soll eine einseitig nationale, von der Höhe der Ideale Jesajas herabsteigende sein. Fassen wir den Inhalt des Gedichts näher ins Auge, so ist die nationale Bestimmtheit des Zukunftsreiches gewiß mit Händen zu greifen, aber das Eigentümliche ist, daß alle nationale Überhebung so vollständig fehlt: wir lesen wohl von einer Befreiung aus furchtbarer Not, aber nichts von einer Unterjochung der früheren Bedränger, wir sehen eine glänzende Herrschergestalt aufsteigen, aber von kriegerischer Machtentfaltung ist nichts zu bemerken, und auch der Königstitel fehlt. Es wird von einer herrlichen Erneuerung des Davidsreiches gesprochen, aber nicht äußeres Gepränge, sondern die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit geben ihm seinen Nimbus. Es tritt hierin eine Durchdringung des Nationalen mit sittlichen Ideen hervor, die dem krankhaft gesteigerten Nationalgefühl späterer Zeiten ebenso fern steht, wie sie einen von höchster sittlicher Energie durchdrungenen Charakter voraussetzt. Als solche Patrioten aber kennen wir die großen Propheten, die die Aufgabe ihres Volkes in der Verwirklichung des göttlichen Willens erblickten, unter ihnen als der Größten einen, auch in der Geschlossenheit der religiösen Begründung seines Ideals, Jesaja. Ihm ist die Durchsetzung des göttlichen Willens, wie wir sahen, das Ziel der Weltregierung Jahves, auf die er mit leidenschaftlichem Eifer bedacht ist; kein Wunder also, daß er der קנאת יהוה die endliche Erreichung dieses Zieles auch in seinem Volke zuschreibt (9, 6). Daß er die menschliche Mitwirkung dabei hier ausschaltet, zeigt nicht, daß er von sittlichen Verpflichtungen der Reichsglieder völlig absieht (das würde ja dem Charakter des Reiches widersprechen), sondern nur, daß ihm die endliche Verwirklichung des Ideals göttliches Geschenk ist, in dessen königlicher Gewährung eben auch die von äußeren Faktoren unabhängige Erhabenheit Gottes zum Ausdruck gelangt. — Wenn diesem Befund freilich

die konkrete geschichtliche Lage, die aus den eigenen Angaben des Stücks rekonstruiert wird, einen unauflösbaren Widerspruch entgegensetzte, so müßte die Lösung der Verfasserfrage wieder sehr zweifelhaft werden. Aber einmal wird man davon absehen müssen, von den eschatologischen Stücken zu erwarten, daß sie alle näheren Umstände ihrer Zeitlage leicht erkennen lassen. Das heißt an Gedichte, in denen einerseits die dichterische Kraft des Verfassers nach wirksamen Formen ringt, andrerseits überlieferte Vorstellungselemente ihren festen Platz beanspruchen, unbillige Anforderungen stellen. So darf man auch hier nicht die Erwähnung des regierenden Königs vermissen (sollte Jesaja überhaupt von diesem viel erhofft haben?), noch eine deutlichere Bezugnahme auf die Kriegsnot der Assyrer verlangen. Wenn man die Schilderung in V. 1—4 auch zur Not auf die Herrschaft eines Fronvogtes in unterworfener Provinz deuten kann, so zeigt das nur, was sich aus einer solchen Dichtung, die einige schlaglichtartige Andeutungen der breiten Ausmalung vorzieht, alles herauslesen läßt. Denn daß das Joch und der Stecken des Drängers, der dröhnend einherschreitende Stiefel und der blutbefleckte Mantel auch den äußeren Feind, der im Lande eine vorübergehende Militärherrschaft ausübt, trefflich kennzeichnen, darüber kann kein Zweifel bestehen. Es war doch etwas mehr als feindlicher Überfall mit momentaner Blockade Jerusalems, aber ohne ernstere Folgen,[1]) wenn Sanherib während der Dauer eines Feldzugs seine Truppen in Juda eine gründliche Zerstörungs- und Ausplünderungsarbeit verrichten ließ, und die Kraft des unglücklichen Landes dadurch endgültig zu brechen suchte, daß er nach eigener Angabe[2]) 200 150 Bewohner ins Exil führte, eine Zahl, deren Vergleich mit den Exulantenziffern Nebukadressars, die kaum den zehnten Teil

[1]) Hackmann, l. c. 135 f.
[2]) K. B. II, S. 95.

ergeben dürften, erst die ganze Schwere jenes Schlages erkennen läßt. Es war keine Übertreibung, wenn Jesaja die damalige Lage Jerusalems 1, 5—9 mit einer Hütte im Weinberg oder einem einsamen Wartturm vergleicht. Die folgenden Jahre und Jahrzehnte, in denen der „Stecken des Treibers" keineswegs zerbrochen war, sondern nur andere Völker zerschlug und auch für Juda noch eine stetige Bedrohung bildete, müssen eine Zeit der Verarmung und des Elends gewesen sein, die einem Wandeln im Finstern und Todesschatten wohl verglichen werden konnte.

Einen ganz anderen Charakter trägt der Abschnitt **10, 20—27.** Der völlige Mangel an Einheitlichkeit erlaubt es, die letzten vier Verse als Spruch gegen Assur auszuscheiden. Der Rest (V. 20—23) zeigt zwar häufige Anlehnung an jesajanische Wendungen; doch die überladenen Gottesnamen V. 20. 23, die Reflexion auf die große Zahl der Israeliten V. 22, die Bekehrung zum messianischen Herrscher (vgl. Hos. 3, 5), die breite Wiederholung V. 23 wie auch der Mangel an innerer Verbindung machen zum mindesten starke Überarbeitung durch andere Hand gewiß.[1]) Was als jesajanisches Gut zu betrachten ist, läßt sich infolgedessen schwer ausmachen. Im übrigen würden die Verse auch nichts Wesentliches zur Kenntnis der jesajanischen Heilshoffnung beitragen, so daß wir auf ihre Verwertung verzichten können.

Ein nach Metrum und Inhalt untrennbar zusammengehöriges Ganzes bildet dagegen wieder **11, 1—9.**[2]) Insofern das darin gezeichnete Herrscherideal stark an 9, 1—6 erinnert, ist auf das dort Ausgeführte zu verweisen. Ohne Grund wird in unserem Abschnitt speziell die Ausrüstung mit dem Jahvegeist beanstandet, die hier wie auch sonst nach der Vorstellung des alten Israel die Kraft zu außerordentlichem Handeln ver-

[1]) So neuerdings wieder Coßmann l. c. S. 67.

[2]) Zur Textemendation vgl. Beer, Zu Jes. 11, 1—9. Z. A. W. 1898.

mittelt. Insofern die Aufgabe des Königs vom Propheten vor allem unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet wird, teilt der Geist hier auch sittlich-religiöse Eigenschaften mit. Eine ernster zu nehmende Schwierigkeit scheint die Bemerkung aufzudecken, daß der Naturfriede V. 6—8 in prophetischen Gedankengängen ein Fremdkörper sei. Daran ist so viel richtig, daß jene Schilderung als erstmalige Konzeption Jesajas aus Mangel an sonstigen Anhaltspunkten nicht recht begreiflich wäre. Daß aber eine solche Annahme schon durch die ganze Struktur der Weissagung ausgeschlossen wird, daß vielmehr in diesen Versen ein Element der volkstümlichen Heilserwartung vorliegt, werden wir bei der eingehenderen Besprechung des ganzen Abschnitts weiter unten erkennen.

Es bleibt noch die Frage, ob V. 1 eine geschichtliche Lage voraussetzt, die sich in der Zeit Jesajas nicht unterbringen läßt. Das Bild vom Stumpf Isais besagt zunächst ganz allgemein, daß eine Katastrophe über das Königshaus hereingebrochen ist: der stolze Stamm ist abgehauen. Ob er das Königshaus (Duhm) oder die Königswürde, die „Dynastie als solche" (Hackmann, Marti) bedeutet, trägt dabei nichts aus.[1]) Beides ist als drohende Andeutung im Munde Jesajas verständlich und zwingt uns nicht, eine bestimmte geschichtliche Situation zu suchen, in der das Angedeutete bereits vollzogene Tatsache geworden ist.

[1]) Letzteres scheint uns allerdings recht fraglich. Wenn der Verfasser an noch lebende Davididen gedacht hätte, die wieder zur Königswürde kommen sollen, so hätte er eher vom Stumpf Davids sprechen müssen, aus dem ein Herrscherstab neu aufwachse, vgl. Ezech. 19, 11 ff. Da aber nicht vom unansehnlich gewordenen Davidsgeschlecht die Rede ist, sondern vom Stumpf Isais, der seinen herrlichen Stamm verloren hat, aber trotzdem wieder einen fruchttragenden resp. blühenden Sproß treibt — das Königtum wird also mit der Frucht oder Blüte verglichen, die der Baum trägt, nicht mit dem Baum selbst — so wird man das ergangene Gericht als die Ausrottung des Davidshauses verstehen müssen. Micha 5, 1 findet sich übrigens der gleiche Gedanke, nur in anderer Form.

Es folgt wiederum ein stark überarbeitetes Stück, **11, 10—16,** das nicht nur mehrere Glossen V. 11. 15 und disparate Bilder V. 10. 12, sondern auch späte Gedanken und Redewendungen V. 11. 12 enthält. V. 13. 14, die auf vorexilische Zeit zu deuten scheinen, werden doch kaum Jesaja zugeschrieben werden können, da er sich sonst um kriegerische Machterweiterung nicht kümmert und in der Plünderung der Feinde schwerlich ein erstrebenswertes Gut für sein Volk sah; es fehlt hier der Kontakt mit den großen Gottesgedanken, deren Auswirkung für Jesaja die Zukunft bestimmt. Als versprengtes Bruchstück festgehalten wäre es übrigens für unseren Zweck wertlos und kann daher außer Betracht bleiben.

Gehen wir zu dem Büchlein **Kap. 28—33** über, so ist zunächst ein Argument zu prüfen, das bei dem Urteil über die Zugehörigkeit der hier enthaltenen eschatologischen Partien eine große Rolle gespielt hat: es ist die auf die Stellung eines Stückes innerhalb einer Redensammlung sich stützende Beweisführung. In einer Regelmäßigkeit, die sich sonst selten findet, wechseln innerhalb unsrer schon früh als ein literarisches Ganzes erkannten Kapitelreihe die Drohreden mit den Heilsweissagungen ab. Nachdem Giesebrecht[1]) kurz auf das Auffällige dieser Form aufmerksam gemacht und allgemeine Regeln für ihre Beurteilung aufzustellen versucht hatte, ging Hackmann in einer genauen Analyse von Jes. 28—33 der Sache weiter nach und kam zu dem Urteil, daß der hier vorliegende regelmäßige Wechsel keinesfalls auf Jesaja selber, sondern auf einen Sammler zurückzuführen sei, der echt jesajanische Worte, nämlich die Drohreden, mit ganz anderem Material, den wahrscheinlich von ihm selbst stammenden Heilsworten, zu einem Erbauungs-

[1]) In einer Abhandlung über den Wechsel von Drohung und Verheißung innerhalb der Prophetenschriften überhaupt, Beiträge zur Jesajakritik III. 1890.

buch vereinigt habe.[1]) Der erste Teil dieses Resultats, zur gleichen Zeit von Duhm vertreten, ist allgemein anerkannt; der zweite Teil dagegen, der ebenfalls eine starke Wirkung äußerte, beruht auf der verhängnisvollen Täuschung, mit der Aufhellung des literarischen Prozesses auch schon den Ursprung der zusammengefügten Stücke ergründet zu haben. Der überzeugende Eindruck, daß Jesaja jene abrupten Übergänge von der Drohung zur Verheißung, noch dazu in regelmäßigem Wechsel, weder im mündlichen Vortrag noch bei der schriftlichen Fixierung hat durchführen können, darf nicht zu der falschen Folgerung verleiten, daß er als Verfasser der Scheltreden, die sich leicht als sein Eigentum nachweisen lassen, die jetzt damit verbundenen verheißenden Worte überhaupt nicht habe aussprechen können. Tatsächlich beeinflußt der starke Eindruck von der Künstlichkeit des jetzigen Nebeneinander die Kritik der Heilsweisſagungen in hohem Maße: was den Abschluß eines literarischen Ganzen von vorwiegend drohendem Charakter bildet, gilt von vornherein als verdächtig, von dem späteren Redaktor des betreffenden Büchleins auch verfaßt zu sein, nicht nur in unserer Sammlung, sondern z. B. auch bei dem Büchlein Jes. 6—9 (9, 1—6) und in anderen Prophetenschriften. Demgegenüber muß betont werden, daß die Feststellung der planvollen Arbeit des Sammlers diesen nicht auch als Autor der einen, wesentlich einheitlichen Hälfte des Materials erweisen kann; vielmehr ist der Grundsatz festzuhalten: Ideen und Pläne der Redaktoren, die sich etwa aus der jetzigen Gestalt eines Buches herauslesen lassen — so hier das Streben nach regelmäßiger Abwechselung drohender und verheißender Abschnitte vermutlich zum Zweck der religiösen Erbauung — sind für die Frage nach der ur-

[1]) l. c. S. 25 ff. Weiter ausgeführt von Brückner, Komposition des Buches Jes. 28—33. 1897.

sprünglichen Zugehörigkeit der einzelnen Abschnitte wertlos.[1]) Vereinzelt hat Jesaja meist seine Weissagungen hinterlassen, wie die Analyse auch der Sammlungen 1—12 und 13—23 ergibt, vereinzelt haben sie sich lange weiter überliefert; ihre jetzige Zusammenstellung ist das Resultat eines langsamen, teils dem Zufall, teils absichtlicher Anordnung folgenden Zusammenwachsens der einzelnen Bestandteile zu einem Ganzen. Die Frage des Autors darf also auch hier nicht mit verlockenden literarkritischen Argumenten, sondern nur auf Grund der textlichen und inhaltlichen Beschaffenheit der einzelnen Abschnitte entschieden werden.

Der kleine Übergang **28, 5—6,** der vom Sammler als Ruhepunkt zwischen 28, 1—4 und 28, 7 ff. eingefügt ist, enthält eine Verheißung an den Rest. Ihr Inhalt läßt sich aus Jesajas religiöser Grundstellung durchaus begreifen, sofern man nur zugibt, daß diese nicht zu einem starren Festhalten an bestimmten politischen Prinzipien zwingt, sondern die Einstellung des Urteils je nach der politischen Gesamtlage frei läßt. Wie Jesaja sein Urteil über den Assyrer und das Verhalten Judas gegen ihn geändert hat, als er das erbarmungslose Wüten Sanheribs in seiner Sinnlosigkeit und Selbstüberhebung erkannte, so wird er in der Anfangszeit seines Wirkens über die Notwendigkeit eines Kampfes anders geurteilt haben als später, da sein ganzes Streben auf die Fernhaltung Judas aus dem Kampf der Großmächte gerichtet war.[2]) Die Einfügung des Stückleins durch den Sammler an dieser Stelle könnte eben in

---

[1]) Damit ist natürlich nicht bestritten, daß der Einblick in den zur Herstellung der Sammlung führenden Prozeß die Möglichkeit späterer Einschübe zur Evidenz erhebt und speziell die Ursprünglichkeit der jetzigen Übergänge zwischen den einzelnen Stücken scharfer Prüfung empfiehlt.

[2]) הִשָּׁמֵר וְהִשָּׁקֵט Jes. 7, 4 warnt nicht überhaupt vor der Vorbereitung zur Gegenwehr, sondern „vor übergroßer Angst und jeglicher Überstürzung, heißt Mut und Fassung bewahren“ (Kittel z. St., ähnlich

der Ähnlichkeit der Bilder V. 5 und 28, 1 seinen Grund haben. Die einleitende Formel בּיוֹם ההוּא und der „unglückliche Ausdruck“ (Duhm) in V. 6: „Jahve wird zum Geist des Gerichts“ sind dann durch seine Überarbeitung hereingekommen, die vielleicht die ursprüngliche Gestalt auch sonst nicht unberührt gelassen hat.

Auch **29, 17—24** zeigt noch die Hand des Sammlers in der Einleitung הֲלֹא־עוֹד מְמְעַט מְזְעָר, die das Stück mit dem Vorherigen verknüpfen soll, wobei allerdings der Sinn von V. 16 mißverstanden wird. Ebenso heben sich deutlich die abschließenden Verse 22—24 vom Ganzen ab; der neue Eingang, die Hervorhebung von Jakob, der nicht Juda, sondern nur ganz Israel bedeuten kann, die Beziehung auf eine gegenwärtige Notlage, in der dieses sich befindet (vgl. עַתָּה V. 22[b]), die Bezeichnung Gottes als קדוֹשׁ יעקב, die Wiederholung, die V. 24 nach 18 bringt, also sowohl der sprachliche Charakter wie die vorausgesetzte Lage beweisen zur Genüge, daß wir es mit einem nichtjesajanischen Anhängsel zu tun haben. — Dagegen weist der Abschnitt V. 17—21 keine Anhaltspunkte für eine bestimmte äußere Situation auf. Hier handelt es sich um die innere Umwandlung des Volks, so daß auch V. 20 nicht auf äußere Feinde gedeutet werden kann. Daß die Gewalttätigen, die sich über die Vertreter des Gotteswillens lustig machen (vgl. 5, 19) und durch frevelhaften Rechtsbruch sich zu bereichern und in die Höhe zu bringen suchen (5, 7. 8 ff. 23), in der Heilszeit ausgerottet sein werden, entspricht dem erbitterten Kampfe, den der Prophet zeitlebens gegen diese Schädlinge des Volkslebens geführt hat. Dagegen sollen die עֲנָוִים und אֶבְיוֹנִים, für deren Recht er so oft unerschrocken ein-

Marti). Ahas soll vor der Torheit bewahrt werden, in sinnloser Angst den Forderungen der Gegner zum Bundesschluß gegen Assur nachzugeben oder den Assyrer zu Hilfe zu rufen.

getreten ist, weil er ihre Vergewaltigung als Beleidigung ihres Schützers Jahve empfand, über die Offenbarung des Heiligen Israels jubeln. Auch daß die Verblendeten und Irregeleiteten zur Erkenntnis gebracht werden, kann nicht als unvereinbar mit den Drohungen gelten, die Jesaja sonst gegen sie ausstößt.[1]) Solange das Gericht auf dem Volke lastet, äußert sich die Strafe selbst in Verblendung, die ins Verderben führt; mit der Heilszeit aber hat das Verstockungsgericht sein Ende erreicht.

Die Naturumwandlung, die hier wie auch sonst die Heilszeit einleitet und ein traditionelles Element der Zukunftserwartung bildet, hat eine Parallele in 32, 15^{b} und ist wohl auch nach dieser Stelle auszulegen, d. h. nicht als Umkehrung aller Dinge, sondern als Aufwachsen schöner Fruchtbäume in ödem Gelände und üppige waldartige Vegetation, wo bisher mit Mühe Kulturpflanzen gezogen wurden. Auf die Abweichung, daß hier das unwegsame Waldgebirge statt der öden Steppe genannt ist, kann nicht viel Gewicht gelegt werden, da auch hier spätere Änderung nicht ausgeschlossen ist.

Vergleichen wir hiermit das folgende Stück **30, 18—26,** so zeigen sich im ganzen Tenor wie in einzelnen Gedanken bedeutsame Abweichungen. Von der redaktionellen Einleitung V. 18 können wir absehen. Im übrigen handelt es sich nicht um eine Scheidung im Innern des Volkes, die das Recht zur Herrschaft kommen läßt, sondern um Begnadigung des ganzen „Volks in Zion, das wohnt zu Jerusalem" und eine Zeit des Elends und der Verarmung durchmacht. Besonders charakteristisch ist das Wertlegen auf genaues Einhalten der Gebote, die nicht mehr als ein jedermann bekanntes Volksrecht und einfache

[1]) Vgl. 32, 3 f. Statt des auffallenden דִּבְרֵי סֵפֶר dürfte besser דְּבַר יהוה zu lesen sein unter Berücksichtigung von Stellen wie 1, 10; 5, 24; 30, 9. 12; 31, 2. Die jetzige Lesart ist wohl durch Hinzufügung von סֵפֶר zu verlesenem ''דְּבַר י entstanden.

religiöse Sitte sich darstellen, sondern eine unübersichtliche Anhäufung von Gesetzen geworden sind, zu deren Befolgung man einen stets gegenwärtigen Lehrer braucht, der jeden Schritt überwacht V. 20 f. Das dürfte deutlich auf spätere Verhältnisse weisen. Auch die liebevolle Ausmalung der Einzelheiten der goldenen Zeit V. 23. 24 zeigen einen merklichen Abstand von der Behandlung dieser Dinge durch Jesaja. V. 25^{b}. 26 fallen durch den völligen Mangel einer inneren Verbindung mit dem Vorhergehenden auf und fügen Einzelzüge aus einer Weltumwälzung an, ohne doch den großartigen Schwung ähnlicher Schilderungen (Jes. 60, 19. 20) zu zeigen. Auch die schwerfällige Prosa führt uns schließlich dazu, den Abschnitt nicht zu den jesajanischen Stücken zu rechnen.

Glatten Versbau und anschauliche Gedankenentwicklung zeigen dagegen die beiden Heilssprüche **32, 1—5** und **15—20.** Nur im zweiten ist ein dem Zusammenhang fremdes Element in V. 19 auszuscheiden und V. 18 von einer überzähligen Variante zu befreien; ferner ist die Einleitung in V. 15 beschädigt, da weder עַד noch das von Duhm vorgeschlagene עֵד befriedigt und der Gedanke der Geistausgießung nicht ohne jede Erläuterung an der Spitze gestanden haben kann.

32, 1. 2 zeichnen den geordneten Rechtsstaat, der die Vorbedingung bildet für die religiöse und sittliche Erneuerung des Volkes V. 3—5. Das Bild hält sich durchaus in den Grenzen des irdisch Möglichen und Erhofften und ist mit 1, 24—28 in Parallele zu stellen, nur daß dort die Beziehung auf die Gegenwart durch das Läuterungsgericht deutlicher hervortritt. Einen Widerspruch zu jesajanischen Ideen kann man hier noch weniger finden als bei den schon besprochenen Verheißungen. Auf so allgemeine Urteile wie „Mattheit der Sprache, lehrhafte Form" erübrigt sich einzugehen. Die einzige beachtenswerte Frage richtet sich auf das Verhältnis zu 11, 1—9. Die Ver-

schiedenheit der Schilderung erklärt sich unseres Erachtens daraus, daß wir es hier nicht mit einer allein auf Jahves wunderbarem Eingreifen beruhenden Heraufführung der Heilszeit zu tun haben, die auch von der besten Vergangenheit nicht erreicht wird, sondern mit einer Segenszeit, die ähnlich wie 1, 24 ff. nur eine Läuterung oder innere Reformation voraussetzt.[1]) Die Zeitlage wird eben darum vor der assyrischen Notzeit zu suchen sein; und da an beiden Stellen jede Bezugnahme auf die heißen politischen Kämpfe, die jener Periode vorangingen, fehlt,[2]) vielmehr die Besserung der inneren Verhältnisse das Hauptinteresse bildet, so wird man lieber an die Frühzeit Jesajas denken, ohne freilich dafür einen strikten Beweis führen zu können.

Exkurs.

Die zeitliche Ansetzung der Heilsweissagungen.

Man hat lange Zeit die Bilder vom messianischen König Kap. 9 und 11 in die erste Periode Jesajas versetzen wollen und dem Propheten gegen das Ende seiner Wirksamkeit ein davon abweichendes Zukunftsbild zugeschrieben, das vor allem den verheißenden Abschnitten aus Kap. 28—33 entnommen ist, aber auch durch 1, 21 ff.; 14, 28 ff. illustriert wird.[3]) Es unterscheidet sich von dem ersten hauptsächlich durch das Fehlen des davidischen Herrschers, durch die einfachere Gestalt und den engeren Rahmen und durch die unmittelbare Verbindung mit

[1]) Vgl. die ansprechende Charakterisierung bei Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaja. 1885. S. 44: es sei „nicht eine bestimmte königliche Person, sondern überhaupt das Königtum als Institution ins Auge gefaßt". Einen „Spiegel für die Obrigkeiten" nennt den Abschnitt treffend Kleinert, Die Propheten Israels. 1905. S. 58.

[2]) Daß die Führer 1, 23 סָרִרִים genannt werden, deutet schwerlich auf ihre politischen Machenschaften (Marti), sondern auf ihre Verletzung der Rechtsordnung des Königs Jahve.

[3]) So Guthe, Giesebrecht, Procksch, Meinhold.

der Assyrernot. Es ist indessen leicht zu sehen, daß sowohl die Zeichnung wie die Datierung dieses zweiten Zukunftsbildes auf dem Glauben an die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der in Kap. 28—33 vereinigten Abschnitte beruht. Seit die jetzige Gestalt jenes Büchleins als das Resultat redaktioneller Zusammenfügung ursprünglich getrennt überlieferter Prophetensprüche erkannt ist, verbietet es sich von selbst, aus den dort eingeflochtenen Heilsweissagungen ein einheitliches und nach den politischen Reden datierbares Heilsbild zu konstruieren. Mit der Loslösung der Heilshoffnung von den Sprüchen über Assur ist vielmehr die Notwendigkeit gegeben, sich bei dem Versuch einer zeitlichen Fixierung auf die durch den Inhalt gebotenen Anhaltspunkte zu beschränken. Das gilt aber auch von den Heilsbildern im ersten Teil des Buches Jesaja. Ihre Datierung aus der Frühzeit des prophetischen Wirkens ist vor allem durch die Auffassung der Immanuelweissagung Kap. 7, 11 ff. als der ersten Konzeption des idealen Zukunftsherrschers bei Jesaja bedingt, die in Kap. 9 und 11 ihre weitere Ausgestaltung erfahren habe. War dieses Verständnis der Stelle schon durch die generelle Fassung von העלמה und עמנואל in Frage gestellt,[1]) so ist es vollends durch die Erkenntnis abgelöst, daß Jesaja hier nicht von völlig neuen Dingen spricht, sondern auf seinen Zeitgenossen geläufige Vorstellungen und Erwartungen anspielt.[2]) Damit schwindet natürlich die Grundlage für die Vermutung, daß Jesaja sich weiter mit der wunderbaren Gestalt des Zukunftsherrschers habe beschäftigen müssen. Vollkommen ausgeschlossen wird sie aber, wenn die Auslegung im Recht ist, daß Jesaja hier in stark ironischer Weise eine Volkserwartung

[1]) Duhm, Marti.

[2]) Zur Geltung gebracht von A. Jeremias, Greßmann, Stärk, Sellin, H. Schmidt.

in ihr Gegenteil umgebogen habe.[1]) Konnte er die Gestalt des Zukunftsherrschers in symbolischer Weise dazu benutzen, um die Heilszeit in eine Fluchzeit zu verkehren, wobei das Wunderkind mehr als plastische Veranschaulichung denn als selbständige Größe in Betracht kommt, so spielt es offenbar in seiner eigenen Zukunftshoffnung noch keine Rolle.

Zu dieser Annahme führt aber noch eine andere Beobachtung. Korrespondiert die Zukunftserwartung, wenn auch nicht in ihren traditionellen Elementen, so doch in ihrer individuellen Ausgestaltung, bis zu einem gewissen Grad dem Vorstellungsinhalt, von welchem das Bewußtsein des Propheten in der Gegenwart beherrscht wird, so ist für die Zeit bis zum syrisch-ephraimitischen Koalitionskrieg ein so stark auf die politisch-nationalen Verhältnisse des Staatswesens eingestelltes Heilsbild wie 9, 1—6 und teilweise 11, 1 ff. nicht zu erwarten. Diese vom Kampf um die innere Gesundung des Volkskörpers beherrschte Periode (vgl. 2, 6—21; 3, 1 ff.; 5, 1—7; 5, 8—24 usw.) läßt vermuten, daß der auf bessere Zeiten sich richtende Blick des Propheten Bilder innerer Ordnung und Läuterung, kurz das eben umkämpfte Ideal geschaut hat. Wird daher 1, 21—26 in jene Zeit versetzt,[2]) so legt sich das auch für 32, 1—5 und vielleicht 32, 15—20; 29, 17—21 nahe. Dagegen weist die Zeit der erregten politischen Kämpfe und des erweiterten Blicks in die Völkerwelt unter Hiskias Regierung alle Voraussetzungen für die umfassende Betrachtungsweise der großen Heilsweisſagungen Kap. 2, 9, 11 auf. Daß die einzige Stelle, die in ihnen auf die Verhältnisse der Gegenwart anzuspielen scheint (9, 1—3), am ehesten auf die Katastrophe unter Sanherib weist, haben

[1]) Diese von Sellin (Heilandserwartung, S. 27) vertretene Erklärung empfiehlt sich besonders dadurch, daß sie jede gewaltsame Textbehandlung vermeidet und doch allen Anforderungen der aus dem Zusammenhang sich ergebenden Situation gerecht wird.

[2]) So Duhm.

wir schon erwähnt. Freilich wird man sich dabei bewußt bleiben, daß bei derartigen Stücken immer nur eine ungefähre Zeitbestimmung möglich ist, und man über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit kaum hinauskommt. Jedenfalls scheint uns die Aufstellung von genau umgrenzten Perioden, in denen sich die Ausbildung von Jesajas Zukunftserwartung vollzogen hätte, mit einer Überschätzung der wirklich probehaltigen Anhaltspunkte zusammenzuhängen und daher über die Grenze des Erreichbaren hinauszugehen.

Das Friedensbildchen 32, 15—20 zeigt als Grundlage für Sicherheit und Ordnung die Herrschaft des Rechts auf. Dessen unantastbare Geltung aber wird erst ermöglicht durch die Einwirkung himmlischer Kräfte, die mit einer Umwandlung der Natur Hand in Hand geht. Auch hier liegt die religiöse Begründung und die ethische Durchbildung der Heilshoffnung klar zu Tage. Auffallend bleibt nur die fragmentarische Art, mit der von der Geistausgießung gesprochen ist, und die verschiedene Auslegungen zuläßt. Entweder man denkt an 11, 2 und faßt dann עָלֵינוּ als „zu unsern Gunsten" V. 15ª; oder man sieht in עָלֵינוּ das Objekt und nimmt dann an, daß Jesaja von einer größeren Anzahl von Geistträgern gesprochen habe, etwa von den prophetisch begabten, durch deren besondere Ausrüstung die Herbeiführung des neuen Zustands ermöglicht wird; auch die Geistbegabung des ganzen Volkes, durch die seine religiös-sittlichen Anlagen gestärkt werden, wäre an sich nicht ausgeschlossen. Die Unsicherheit entsteht durch die schon oben erwähnte Beschädigung des Eingangs, ist aber kein genügender Grund, an der Verfasserschaft Jesajas zu zweifeln. Zu erwägen wäre vielleicht ein engerer Zusammenschluß mit 29, 17 ff.; der fast gleichlautende Eingang beider Stücke läßt ihre ursprüngliche Vereinigung unter der gleichen Überschrift als möglich erscheinen.

Kapitel 33, das den Abschluß der Sammlung bildet, wird meist in seiner Gesamtheit dem Jesaja abgesprochen. Gewiß ist, daß es sprachlich und sachlich jüngeres Gut enthält,[1]) daß ein geschlossener Gedankengang völlig fehlt, vielmehr Unterbrechungen und Abschweifungen das Verständnis erschweren. Letzteres mag auf Ineinanderschieben verschiedener Stücke (z. B. V. 2—6), aber auch auf starke glossatorische Überarbeitung (z. B. V. 11. 15^{b}. $16^{a\beta b}$. 20^{a}. 21^{b}. $23^{ab\alpha}$) und stellenweise Textverderbnis (so V. 6. 21) zurückzuführen sein. Das schließt aber nicht aus, daß jesajanisches Gut darin enthalten ist, wozu der prächtige Eingang V. 1, ferner V. 8^{a}. 9. 10. 12. 13 (Schilderung der Not und der Hilfe Jahves), V. 17—20 (Ausblick in die Endzeit) am ehesten zu rechnen wäre. Doch tragen auch die letztgenannten Verse, die allein für uns in Betracht kämen, so wenig Neues zu den aus anderen Stücken bekannten Zukunftserwartungen Jesajas bei, daß wir auf die nur durch eine weitläufige kritische Untersuchung sicherzustellenden Bruchstücke hier besser verzichten.

3. Die Ausprägung des Friedensgedankens in der Endhoffnung Jesajas.

Nachdem die bisherigen Ausführungen uns Sicherheit über das Material verschafft haben, das uns für die Feststellung der Heilserwartung Jesajas zur Verfügung steht, suchen wir einen möglichst klaren Einblick in Gestalt und Eigenart der Zukunftshoffnung des Propheten zu gewinnen, indem wir dabei unser Augenmerk vor allem darauf richten, welche Bedeutung dem Friedensgedanken darin zukommt. Es erweist sich dabei als zweckmäßig, nicht der überlieferten Anordnung zu folgen, sondern eine Gruppierung mehr nach sachlichen Gesichtspunkten vorzunehmen.

[1]) Vgl. Kittel und Cheyne z. St.

α) Jes. 32, 15—20 und 29, 17—21.

Das einfachste Bild zeigt wohl, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, der Abschnitt 32, 15—20. Die sorglose Ruhe und Sicherheit eines Bauernvolkes wird uns in kurzen Zügen vor Augen gemalt. Ein Land, das an üppiger Fruchtbarkeit einem Gottesgarten gleicht, ist sein Wohnsitz (V. 15[b]). Da stehen die sonst mühsam herangezogenen und ängstlich gehüteten Fruchtbäume so zahlreich, daß man sie nicht anders behandelt als gewöhnliche Waldbäume, die man nach Belieben fällen und zu seinen Zwecken verwenden kann. In allen Bachtälern wird sorglos der Same ausgestreut, ohne daß je tobende Regenfluten oder Versiegen des Wassers die jungen Fluren mit Vernichtung bedrohen. Frei weiden die Herden, das fruchtbare Land bedarf keiner sorgsamen Schonung und feindliche Überfälle oder die Plage wilder Tiere hat man nicht mehr zu fürchten (V. 20).

Aber die Neugestaltung der äußeren Verhältnisse allein kann kein dauerndes Glück verbürgen. Daß die goldene Zeit nicht durch die schlimmen Instinkte des Menschen gestört wird, die in der Gegenwart durch Neid und Streit, Habsucht und Gewalttätigkeit das Leben der Gemeinschaft zerrütten, dazu ist die allgemeine Geltung der rechtlichen Ordnung nötig (V. 16 f.). Der göttliche Wille, der sich in den sittlichen und sozialen Ordnungen ausspricht, muß oberstes Lebensgesetz werden. Wie er schon jetzt durch „Männer des Geistes" (vgl. Hos. 9, 7) dem unreifen und widerspenstigen Volke gegenüber vertreten wird, so wird eine besondere Ausrüstung mit „Geist aus der Höhe" die Herrschaft von מִשְׁפָּט וּצְדָקָה im ganzen Lande[1]) verwirklichen.

---

[1]) מִדְבָּר und כַּרְמֶל V. 16 sind nur poetische Umschreibung für das Land in seiner Gesamtheit.

Sie erst schafft die Sicherheit und den Frieden, die den ungestörten Genuß der Heilsgüter ermöglichen. בֶּטַח und שָׁלוֹם, allgemeine Sicherheit und soziale Ordnung der Volksgemeinschaft, durch die Wiederholung V. 18 wirksam hervorgehoben, bilden deutlich den Höhepunkt der Heilsverheißung. Es ist also der Gedanke des Endfriedens, nur mit Beschränkung auf die inneren Zustände eines Volkes, der das Ziel des prophetischen Ausblicks in die Zukunft bildet.

Ob diese Fassung des Zukunftsbildes in der Vorliebe Jesajas für den Bauernstand ihren Grund hat,[1]) könnte man wohl fragen. Wie der Segenswunsch V. 20 zeigt, ist die innere Anteilnahme des Autors nicht in Abrede zu stellen. Und doch scheint manches dafür zu sprechen, daß die Darstellung des Landlebens mehr einem festgeprägten Typus folgt als originaler Eingebung. Einmal ist sie hier schon durch die Naturumwandlung V. 15[b] gefordert, die auch die Lebensverhältnisse der Menschen entscheidend bestimmen muß. Nun ist aber die Ausgießung paradiesischer Fülle auf Steppe und Fruchtgarten offenbar als traditionelles Element in unser Heilsbild eingefügt, wie die Stellung im Kontext beweist. Die unmittelbare Wirkung der Geistausgießung V. 15[a] kann sie nicht darstellen, diese haben wir vielmehr in der Aufrichtung des prophetischen Ideals, der Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit V. 16 zu erblicken: die erhöhte Lebenskraft, die Jahves Geist mitteilt, dient zur Verwirklichung der sittlichen Bestimmung des Volkslebens. Wenn Jesaja die Naturumwandlung trotzdem dazwischen einflicht, und zwar mit Absicht, wie die Wiederaufnahme von מִדְבָּר und כַּרְמֶל in V. 16 zeigt, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß die Verwirklichung seines hohen Ideals es gerade ist, die den Anbruch der vom Volk ersehnten Heilszeit, die Wiederkehr des

[1]) So Duhm.

Paradieses heraufführt. Damit ist ihm aber auch die Form gegeben, in die er das glückselige Leben der Heilsgenossen kleiden muß; als Bewohner der zum Paradies verjüngten Erde genießen sie ihre Güter wie die ersten Paradiesbewohner in der Arbeit des Landmanns, ohne die Mühsal dieser Arbeit tragen zu müssen. Bestätigt wird diese Auffassung von der Anlehnung der jesajanischen Zukunftsschilderung an traditionelle Züge durch das Auftreten derselben Bilder in anderen Heilsweisſagungen, wo sie in ähnlich unvermittelter Weise wie hier eingeflochten sind.

Daß Jesaja sich damit nicht die Hände gebunden hat in der Ausbildung der ihm eigentümlichen Heilshoffnung, das zeigt die Art, wie die sittlich-religiöse Bedingtheit des Heils auch in diesem Abschnitt hervortritt. Erst recht zu voller Geltung kommt sie in dem Bruchstück 29, 17—21, das wir deshalb am besten hier anschließen. Die Verblendung des Volkes, die in der Gegenwart das prophetische Wirken so oft zur Nutzlosigkeit verdammt, wird in der Heilszeit der Aufgeschlossenheit für Jahves Wort und Werk weichen. Das entspricht deutlich der Wirkung der Geistesausrüstung 32, 15[a]. Das neue Erwachen sittlicher Kräfte aber kommt vor allem den Volksklassen zugute, die unter der bisherigen Willkürherrschaft der Mächtigen zu leiden hatten. In der Beseitigung der Gewalttätigen erkennen sie die Hand des Heiligen Israels und begrüßen jubelnd die endliche Durchsetzung seines Willens.

Die Illustration, die die Begriffe בטח und שלום (32, 17 f.) durch diese Verse empfangen, bestätigt, daß der in ihnen enthaltene Friedensgedanke noch auf die inneren Verhältnisse des Volkes sich beschränkt. Zugleich aber verleiht er ihm stärker religiösen Inhalt, sofern noch deutlicher Jahve als der Geber des Friedens erscheint und als der Heilige, d. h. der nach sittlichen Maßstäben regierende Herrscher Israels erkannt wird.

β) Jes. 9, 1—6.

Deutlicher als die eben besprochenen Stücke, in denen das Volk nicht nur als Empfänger, sondern auch als Träger des Heils erscheint, spricht der Abschnitt 9, 1—6 von dem Vermittler der Segenszeit. Auf ihn, die große Lichtgestalt in dunkler Zeit, eilt die Dichtung vom ersten Vers an in unaufhaltsamem Vorwärtsdrängen zu und erreicht erst in seiner Betrachtung ihren Höhe- und Ruhepunkt.

In rasch wechselnden Bildern werden wir darauf vorbereitet. Die beiden ersten Verse stellen uns gleich mitten hinein in die lauteste Freude, ohne daß wir über den Grund des elementar ausbrechenden Jubels etwas anderes als die allgemeine Tatsache der Beendigung einer Notzeit erfahren, deren vielleicht ursprünglich mythologische Verhüllung[1]) nur zur Erhöhung der Spannung dient. Mit drei Begründungssätzen, deren kunstlose Nebeneinanderstellung gleichsam die Atemlosigkeit des freudig erregten Dichters malt, wird uns dann erst der Gegenstand der Freude mitgeteilt: es ist der plötzliche Zusammenbruch lastender Fremdherrschaft Vers 3, noch mehr, die Vertilgung alles Kriegsgeräts überhaupt, weil man seiner nicht mehr bedarf (V. 4), und das größte, der Regierungsantritt des wunderbaren Herrschers der Heilszeit. Auf ihn konzentriert sich nun das ganze Interesse; was ihm voranging, war nur Vorbote seines Eintritts in die Geschichte, gleich den ersten Lichtstrahlen, die den Sonnenaufgang verkünden.

Vier Ehrennamen bringen die besondere Art seines Wesens und seiner Stellung zum Bewußtsein: Als פֶּלֶא יוֹעֵץ und אֵל גִּבּוֹר vereinigt er Weisheit und Kraft in ungewöhnlichem Maße, als אֲבִי־עַד macht er Anspruch auf unbegrenzte Dauer seiner Herrschaft, als שַׂר־שָׁלוֹם sieht er seine Aufgabe in der

[1]) צַלְמָוֶת = Schatten des Hades, also Sieg des Lichts.

Herstellung eines Friedensreiches. Dieser letzte Titel, am Schluß der Reihe stehend, ist schon durch V. 4 vorbereitet und gibt nun das Thema für die Ausführung über die Regierungstätigkeit in V. 6, wo er sogleich auch in שָׁלוֹם אֵין־קֵץ stark betont wieder anklingt. Deutlich zeichnet er also die dem Propheten wichtigste Seite im Wirken des Heilsfürsten; im Begriff des Friedens fassen sich ihm auch hier die Güter der Heilszeit zusammen.

Das stellt auch das Sätzchen רַבָּה הַמִּשְׂרָה [1]) nicht in Frage. An und für sich könnte ja die Gegenüberstellung: „Groß wird die Herrschaft sein und des Friedens kein Ende" seltsam anmuten: Ausdehnung des Reiches pflegt nicht ohne Krieg möglich zu sein. Und שָׁלוֹם auch hier nur auf die Wohlfahrt im Innern zu beschränken,[2]) geht mit Rücksicht auf den Kontext, der ja hauptsächlich durch den Kontrast von Kriegsmacht und Friedensreich seine Wirkung übt und deutlich genug durch die Beseitigung alles Kriegsgerätes (V. 4) den Herrscher als Bringer einer Ära auch des äußeren Friedens gekennzeichnet hat, nicht an.[3]) Es wird sich also in V. 6[a] um eine beabsichtigte Gegenüberstellung handeln, bei der das zweite Glied das erste modifizieren und gegen Mißverständnisse sichern soll. Ist schon die „Mehrung der Herrschaft" nicht weiter ausgeführt, so wird jede Ausdeutung im Sinne nationalistischen Größenwahns abgeschnitten durch die Betonung der durchaus friedlichen Art des neuen Davidsreiches und seines Königtums, das den Schwer-

---

[1]) So ist wohl unter Weglassung des לֹם als Dittographie mit den meisten zu lesen.

[2]) Caspari, Echtheit ꝛc. S. 23 ff.; weniger absolut „Vorstellung und Wort ‚Friede'", S. 98.

[3]) Das bestätigen auch die Ehrennamen, die gar keinen kriegerischen Charakter tragen (s. unten). Daß aber שׁלם auch im Sinne der Abwesenheit kriegerischer Verwicklungen schon in der ersten Königszeit gebraucht werden konnte, scheint uns nicht zweifelhaft.

punkt seiner Wirksamkeit auf den Schutz und die Pflege von מִשְׁפָּט וּצְדָקָה legt und darin allein seine Stütze und Festigung sucht (V. 6b).

רִבָּה הַמִּשְׂרָה wird also höchstens auf die Wiederkehr des Glanzes der Davidszeit bezogen werden dürfen, nicht aber auf eine Erweiterung des Reichs durch glückliche Eroberungskriege.

Lenkt die ganze Gedankenführung und Ausdrucksweise demnach zunächst auf das Verständnis von שָׁלוֹם im Sinne der Beendigung aller blutigen Kriegswirren hin, so darf doch nicht übersehen werden, daß in diesem Wort ein reicherer Inhalt liegt. Die Ordnung und Wohlfahrt im Innern, von der es 32, 17 f. in erster Linie gebraucht war, wird auch hier mit eingeschlossen sein.[1]) Wie der ursprüngliche Sinn des Stammes שׁלם als Unversehrtheit sowohl auf die äußeren Beziehungen wie auf die innere Verfassung des Gemeinwesens sich anwenden läßt, so stehen auch immer beide Seiten des Begriffs „Frieden" (die nach außen gewandte und die auf die innere Verfassung des Gemeinwesens gerichtete) in enger Beziehung zueinander: von einer gedeihlichen Entwicklung der inneren Verhältnisse kann keine Rede sein, solange die Kraft des

[1]) Von Caspari (Echtheit ꝛc., von Jes. 9, 1–6. 1908 und Vorstellung und Wort Friede. 1910. S. 95 ff.) als ausschlaggebend in den Vordergrund gestellt. Daß indes Abwesenheit kriegerischer Verwicklungen auch in der kriegerischen Epoche der Königszeit und überhaupt im alten Israel als erstrebenswertes Gut galt, zeigt die Verheißung 2. Sam. 7, 11: Ich will dir Ruhe verschaffen von deinen Feinden (vgl. auch Sellin, Beiträge zur israelit. und jüd. Religionsgeschichte. 1897. S. 34 ff. 223, Anm. 1). Daß das Wort שָׁלוֹם nicht ausschließlich im Sinn von Bündnis oder Heil, Wohlfahrt verwandt wurde, scheint uns aus Stellen wie 1. Sam. 7, 14; Richt. 4, 17; 1. Sam. 25, 6; Jos. 9, 15 (beachte die weitere Ausgestaltung des mit שָׁלוֹם bezeichneten friedlichen Verhältnisses durch כָּרַת בְּרִית V. 15. 16) hervorzugehen. (Ähnlich Sellin a. a. O. S. 231.) Auch die Bedeutung des hiph. הִשְׁלִים als „Frieden machen, in ein friedliches Verhältnis eintreten" ist heranzuziehen (hierzu vgl. Caspari, Vorstellung und Wort Friede, S. 109 f.), Jos. 10, 1. 4; 11, 19; 2. Sam. 10, 19; Deut. 20, 12.

Staates sich in äußeren Unternehmungen verzehrt. Wenn Jesaja den idealen Zustand des Friedens nach außen und des Wohlstands im Innern in einem Wort zusammenfassen wollte, so bot ihm der Sprachgebrauch in שָׁלוֹם die Möglichkeit dazu dar.

Die mehr auf die sittlichen als auf die politischen Werte gerichtete Denkungsart des Propheten spricht sich wie in seiner Auffassung des Heilsgutes, so auch in der nachdrücklichen Hervorhebung seiner sittlichen Grundlage aus. Mochte sich überleben und der Vergessenheit anheimfallen, was jetzt noch den stärksten Schutz des Staates, den Stolz des Volkes bildete: starke Truppenmacht, feste Mauern, reicher Kriegsschatz, zahlreiche Bundesgenossen, stolzer Adel, kluge Diplomaten, eines mußte bleiben als der unerschütterliche Fels, auf dem allein auch das messianische Reich sich aufbauen konnte: die Rechtsforderung Jahves und ihre Anerkennung und Durchführung von seiten der Menschen. Auch der gottgeschenkte Wunderkönig geht nicht seine eigenen Wege, sondern bestätigt sich gerade darin als gottgesandt, daß er die vom Propheten immer wieder auf den Schild gehobene Gottesordnung zum obersten Regierungsprinzip macht und ihr die endgültige Herrschaft sichert. Was von den Staatslenkern, wie von der Mehrzahl des verführten Volks als lästige Mahnung religiöser Engherzigkeit und politischer Unfähigkeit, kleinlicher Kritiksucht und bornierten Fanatismus empfunden und mit Hohn und Spott abgewiesen wurde, das sollte sich allein als das die Zeiten überdauernde erweisen und den Boden bereiten, auf dem die Güter der ersehnten Heilszeit gedeihen konnten.

Kann man schon im Hinblick auf Grundlage und Inhalt des hier erhofften Heilsgutes dieses kurz als Staatsfrieden charakterisieren, so erst recht, wenn man die Form seiner Verwirklichung ins Auge faßt; denn als Organisation, innerhalb

deren sich die ideale Zukunft verwirklichen soll, hält Jesaja die Einrichtung des Staates fest. V. 6 nennt ausdrücklich den Thron Davids und sein Königreich, das festgegründet[1]) und gestützt werden soll. Daß das neue Staatswesen nicht nur ein vorübergehendes Hilfsmittel zur Herstellung des Friedenszustandes sein soll, liegt schon in הָכִין und wird am Schluß durch מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם ausdrücklich ausgesprochen. Damit stimmt überein, daß der Herrscher, wie sein Name אֲבִי־עַד besagt, eine unwiderrufliche und dauernde Stellung einnimmt. Wenn sonst der Bestand des Staates durch äußere Feinde oft gefährdet erscheint, so ist diese Möglichkeit hier beseitigt durch die in Vers 3 berichtete Niederwerfung des dem empirischen Davidsreich verderblichsten Gegners.

Dessen Überwindung aber dient als Typus der Vertilgung aller kriegerischen Macht überhaupt (V. 4). Der Krieg ist ein Zustand des vergangenen Äon und spielt in die neue Zeit so wenig mehr herein, daß auch der Herrscher mit ihm keine Berührung hat. Nicht als Kriegsfürst zieht er nach geschlagener Schlacht im Siegesjubel ein, sondern bei seinem Auftreten ist Krieg und Blutvergießen schon abgetan, nichts erinnert mehr an jene Greuel, und in allen seinen Attributen wie in der Durchführung seiner Herrschaft bezeugt sich der Kommende als König des Friedenszeitalters.[2]) Damit ist aber deutlich, daß

---

[1]) Oder neu errichtet? So Marti S. 94.

[2]) Man streitet darüber, ob die Ehrennamen V. 5[b] ihrem Träger eine übermenschliche Hoheit und Würde vindizieren. Am wenigsten fraglich erscheint das bei אבי־עד. Die Übersetzung „Beutevater" dürfte sich, je schärfer man den Charakter des neuen Herrschers und seines Reiches erfaßt, desto weniger empfehlen. אב dient zur Anrede hochstehender Personen, nicht nur des Beamten (Jes. 22, 21) und religiösen Führers (2. Kön. 13, 14; Richt. 17, 10), sondern auch des Königs, wie aus dem Gebrauch des Wortes im Munde der syrischen Vasallenfürsten gegenüber dem ägyptischen Großkönig in den Amarnabriefen hervorgeht. In Eigennamen bezeichnet es auch die Gottheit. So wird man es hier auch als Herrschaftstitel auf-

Staat und Herrscher, die dem Friedensgedanken die äußere Form geben, trotz zeitlicher Anknüpfungspunkte überzeitlichen und überweltlichen Charakter tragen.

In diesem Abrücken von der empirischen Staatsform mag sich eine gegenüber Stellen wie 1, 24 ff.; 32, 1 ff.[1]) veränderte Stellungnahme zum Staatswesen überhaupt aussprechen. Eine Reformation an Haupt und Gliedern genügt nicht, um das Ideal des Staatsfriedens zu erreichen. Nicht Könige und Fürsten, Ratsherrn und Richter werden den Verhältnissen eine ent-

---

fassen müssen, während das beigesetzte עַד diesen Titel als einen ewig gültigen näher bestimmt (vgl. Jes. 47, 7 גְּבֶרֶת עַד). „Herr für alle Zeit" ist für den Begründer eines ewigen Reiches (V. 6b) gewiß ein passendes Prädikat, geht aber ebenso gewiß über das einem Individuum Zukommende weit hinaus, indem es dem so bezeichneten eine sonst der Gottheit zugeschriebene Eigenschaft beilegt. (Vgl. Jes. 57, 15. Greßmann a. a. O. S. 282 zieht אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33 heran. Doch scheint uns „Herr der Ewigkeit" eine dem Komplex der Herrscherattribute fremden metaphysischen Zug einzutragen.) Von hier aus legt sich aber eine ähnliche Deutung auch der übrigen Namen nahe. Will man אֵל גִּבּוֹר nicht mit Caspari als Nominalsatz deuten (Echtheit ꝛc. S. 13 f.), was die Analogie der übrigen Titel, die den Träger im Nom. bringen, doch empfindlich stört, so bleibt nur die Lesung „starker אֵל", was für den Hebräer vielleicht noch nicht an Gott selbst hinan, aber doch über die menschliche Sphäre hinausreicht. Die göttliche Kraft braucht natürlich nicht auf kriegerische Betätigung hinzuweisen, sie kommt in dem inneren Aufbau des Staates genügend zur Geltung (vgl. 11, 2 u. 4). In der eingeschlagenen Richtung liegt es dann auch, den פֶּלֶא יועץ mit Ruhm zu dem עֲשֵׂה פֶלֶא Jesaja 25, 1 in Parallele zu setzen; jedenfalls aber wird man bei dem Wunderrat nicht an den aus 2. Sam. 15, 12 und andern Stellen bekannten königl. Beamten denken dürfen, da der Zukunftsherrscher nicht als Berater Jahves vorgestellt werden kann. יָעַץ ist mehr im Sinne von „beschließen" aufzufassen.

[1]) Daß wir letztere Stelle nicht für die Hoffnung des Endfriedens bei Jesaja verwenden können, ging schon aus der Feststellung ihres nicht eigentlich eschatologischen Charakters oben S. 48 f. zur Genüge hervor. Das hier und 1, 24 ff. ausgesprochene Ideal des geordneten Rechtsstaates zeigt aber bereits große Verwandtschaft mit dem Gedanken des Staatsfriedens und darf wohl als dessen Wegbereiter gelten.

scheidende Wendung geben, sondern nur das mit übermenschlichen Gaben und Vollmachten ausgestattete Wunderkind ist imstande, das Davidsreich seiner höchsten Bestimmung zuzuführen.

Aber es darf auch hier nicht übersehen werden, daß alte Überlieferungen bei der Ausgestaltung des Heilsbildes nicht ohne Einfluß waren. Das Verschwinden des Kriegs (V. 4), das Auftreten eines Kindes, das sogleich mit der königlichen Gewalt ausgerüstet, auf dem Thron sitzend gedacht wird, seine Bezeichnung mit den geheimnisvoll klingenden, nicht mehr ganz eindeutig erklärbaren Namen, das alles erweist sich durch die noch durchschimmernde, mythische[1]) Grundlage als altes Traditionsgut, wie die Erörterungen Greßmanns zur Genüge nachgewiesen haben. So erklärt es sich auch, daß zwischen der ins Übermenschliche wachsenden Gestalt des messianischen Herrschers und seiner Beschränkung auf Israel eine gewisse Spannung bestehen bleibt. Es ist nicht zufällig, wenn man aus den zwei Worten רַבָּה הַמִּשְׂרָה oft mehr herausliest, als nach dem Zusammenhang berechtigt ist. Darin macht sich der Eindruck geltend, daß die Zeichnung der Friedenszeit und des Wunderherrschers in den vorhergehenden Versen über die Grenzen eines normalen irdischen Gemeinwesens hinausweisen. Im Hinblick darauf kann man dem Urteil von Volz und andern recht geben, daß das Bild des Messias wohl etwas anders ausgefallen wäre, wenn Jesaja diese Gestalt zu erfinden gehabt hätte. Um so mehr aber wird man die Kraft des religiösen

[1]) Man gestatte uns, der Bequemlichkeit halber die Worte „Mythus" und „mythisch" für die nicht in der geschichtlichen Religion, sondern in Überlieferungen aus vorhistorischer Zeit begründeten, ethisch mehr oder minder indifferenten Ideen und Bilder zu verwenden, trotzdem sie nicht immer sich mit Sicherheit auf polytheistische Vorstellungen zurückführen lassen und öfter nur noch als dichterische Einkleidung betrachtet worden sein mögen, oder aber mit ethisch oder religiös wertvollen Ideen eng verflochten sind.

Genius bewundern, der sich nicht durch die Tradition in andere Richtung weisende Gedanken aufzwingen ließ, sondern sie seinen eigenen Idealen dienstbar machte und aus nicht ganz konformen Elementen ein Ganzes von solcher Wucht und Größe schuf, das den Stempel seines Geistes unverlöschlich aufgeprägt trägt.

γ) Jes. 11, 1—9.

Einen ähnlichen Sachverhalt finden wir in dem nahe verwandten Abschnitt 11, 1—9, dem wir uns nun zuwenden. Daß auch hier das Staatswesen als die feste Form vorausgesetzt ist, die den Frieden schützend umgibt, zeigt die kurze Andeutung vom Wurzelschoß aus dem Stumpf Isais V. 1: Als ein zweiter David soll der Retter aus Schmach und Erniedrigung aus demselben Geschlecht erstehen, das Israel seinen größten König schenkte. Aber abgesehen von dieser änigmatischen Bemerkung, in der noch die Drohung sehr stark neben der Verheißung mitklingt, erfahren wir nichts von königlichem Glanz und äußerer Machtentfaltung. Stärker noch als in Kap. 9 tritt der Gesichtspunkt hervor, unter dem in erster Linie der Staat vom Propheten gewertet wird: er ist der Vermittler und Garant der sittlichen Ordnung. So wird uns der Zukunftsherrscher hier als der ideale Richter geschildert, den die einzigartige Ausrüstung mit dem Geist Jahves (V. 2) über die Unvollkommenheit auch des besten menschlichen Richters hinaushebt (V. 3. 4): die ihm verliehene Weisheit befähigt ihn zu untrüglicher Entscheidung, die göttliche Kraft zur augenblicklichen Vertilgung der Schuldigen, Kenntnis und Furcht des göttlichen Willens bewahren ihn vor Mißbrauch seiner Macht. Der neue Zustand, den die folgenden Strophen schildern, wird in V. 5 noch einmal ausdrücklich an die Person des Herrschers angeknüpft. Daß ihn Gerechtigkeit und Wahrheit, wie der Gürtel den Krieger, zum Kampfe besonders geschickt und allezeit bereit machen, das verbürgt den Eintritt und die Dauer der Heilszeit.

Nach der starken Berührung mit anderen Abschnitten, besonders 32, 15 ff. müßten wir erwarten, daß auch hier die Herrschaft des Rechts in den שָׁלוֹם des Gemeinwesens ausmündet. Statt dessen zeigen uns die folgenden Verse eine vollkommene Wandlung der Szenerie: aus dem Rechtsstaat sehen wir uns unvermittelt in den Paradiesgarten versetzt, wo die Raubtiere mit den Haustieren zusammen auf die Weide gehen und die Giftschlangen die Spielgefährten kleiner Kinder werden.

Eine Erklärung für diesen unvermuteten Übergang kann kaum darin liegen, daß Jesaja, um sich nicht zu wiederholen, statt vom Frieden unter den Menschen, den er schon einmal geschildert hatte, von dem unter den Tieren gesprochen habe.[1]) Mag man sich die ältere Zeit auch noch so tierfreundlich vorstellen, es bliebe doch eine seltsame und ungeschickte Abschweifung, wenn nach der starken Betonung des sittlich-religiösen Charakters des neuen Herrschers und seiner Regierung durch volle drei Verse der Naturfriede geschildert wird. Eine allegorische oder symbolische Ausdeutung, die wenigstens den Vorteil böte, einen zu harten Bruch im Zusammenhang zu vermeiden, kann aber ebensowenig befriedigen; denn ganz abgesehen davon, daß in einer Allegorie Hirtenknabe, Säugling und Entwöhnter schwer unterzubringen wären, hätte der Prophet schlecht für ein Verständnis seiner Absicht gesorgt. Nicht nur fehlt jede Andeutung für einen so abrupten Wechsel der Rede, auch eine Übersetzung in die Wirklichkeit, wie sie sich sonst am Schluß der Bildrede findet (vgl. 5, 7), ist zu vermissen, da V. 9 nicht dafür gelten kann. Vor allem aber zeigen die schlagenden Parallelen aus dem Mythenschatz der Antike,[2]) daß wir es gar nicht mit einem

[1]) Duhm z. St.

[2]) Ein besonders schöner Beleg ist durch die Ausgrabungen in Nippur gewonnen worden. Ein sumerischer Text, wahrscheinlich aus der Zeit der Dynastie von Isin (drittes, vorchristliches Jahrtausend), Nr. 4561, Kol. 1

ad hoc produzierten Phantasiegebilde des Propheten zu tun haben, sondern einem bis in die Einzelzüge traditionell gewordenen Gemeingut eines größeren Völkerkreises gegenüberstehen. Wenn dieses Bild aus der Paradiesvorstellung aber ohne weitere Erklärung oder Anknüpfung seinen Platz in einer Heilsweisſagung finden konnte, so zwingt das zu dem Schluß, daß es in der zugestandenermaßen schon vor dem großen Propheten vorhandenen Heilserwartung bekannt und geläufig war.[1]) Jesaja benützt es seiner allgemeinen Verständlichkeit halber (obgleich ihm sicher die naturhafte Seite des neuen Äon nicht die Hauptsache war), um den großen Umschwung zur ersehnten Heilszeit gerade infolge des Auftretens des Rechtsfürsten plastisch zu veranschaulichen und zu lebendigem Eindruck zu bringen. Der große Richter ist auch der Paradieskönig,[2]) die Herrschaft der Gerechtigkeit ist die Bedingung für

gibt vom Lande Dilmun, wo der Gott Enki mit seiner Gemahlin Ninella seinen Ruhesitz hat, folgende Schilderung: Der Ort ist rein, dieser Ort ist glänzend. In Dilmun schrie (noch) kein Rabe, der „Buntvogel" (Landersdorfer: Gabelweihe) gab noch nicht den „Buntvogel"-Schrei, es mordete noch nicht der Leu; der Wolf raubte nicht die Lämmer, der Hund näherte sich nicht den Zicklein, wenn sie dalagen, der (Ziegen-)Mutter, die da fraß am Getreide, näherte er sich nicht. Es kannte noch nicht sein Fangnetz [das und das Tier], die Vögel des Himmels [kannten nicht] ihre Schlinge; die Tauben ließen sich noch nicht dort nieder. Ein krankes Auge sagte dort (noch) nicht „ein krankes Auge bin ich"; ein krankes Haupt (sagte dort) nicht: „ein krankes Haupt bin ich". Eine Mutter daselbst (Landersdorfer: alte Frau) (sagte) nicht: „Mutter bin ich"; ein Vater (Landersdorfer: alter Mann) daselbst (sagte) nicht: „Vater bin ich" (nach M. Witzel: Keilinschriftliche Studien. Heft I. 1918. S. 55 und S. Landersdorfer: Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. 1917. S. 34).

[1]) Vgl. Greßmann, a. a. O. 195 ff.

[2]) Es wäre nicht unmöglich, daß diese seine Stellung auch schon bei der Aufzählung seiner Geistesgaben von Einfluß war: der רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה Vers 2 macht den Herrscher zum weisesten aller Menschen. Diese Eigenschaft wird aber mit Vorliebe dem Urmenschen zugeschrieben, dessen Gegenbild der ideale König ist (vgl. Hi. 15, 7 f.; Ezech. 28, 17), ferner die Vergleichung Sanheribs mit Adapa, Harper Lettres IX, Nr. 923, Winckler, Forschungen I, 12, III, 300).

den Eintritt des Paradiesfriedens. Daß dieser aber noch einen höheren Inhalt hat als die Umwandlung der Tierwelt, zeigt Vers 9, der erst das entsprechende Schlußstück zu dem Eingang V. 1—5 bildet. Das Land ist mit Gotteserkenntnis erfüllt, so daß alle Rechtsverletzungen ausgeschlossen sind.[1]) Damit ist der Friedensgedanke aber auch über den Begriff der äußeren Sicherheit und der wirtschaftlichen Wohlfahrt hinaus weitergeführt. Auf die allen Gliedern des messianischen Reichs gemeinsame Fülle religiöser Erkenntnis gründet sich die Eintracht sittlichen Wollens, die den Widerstreit gegen Jahves Ordnungen ausschließt und von der passiven Beugung unter die durch den Heilsfürsten vertretene und geschützte Rechtsordnung zu der aktiven Verwirklichung derselben und damit zur tätigen Anteilnahme an der Erhaltung des neuen Friedenszustandes[2]) fortschreitet.

Damit wird aber nicht mehr der nationale Charakter, sondern die sittlich-religiöse Beschaffenheit zum ausschlaggebenden Merkmal der neuen Gemeinschaft und statt des Staatsfriedens bildet der Friede der gereinigten und geläuterten religiösen Gemeinde das letzte Ziel unserer Weisagung.[3])

---

[1]) Weit entfernt, einen Gegensatz zu der Tätigkeit des großen Richters V. 3—5 zu bilden (Duhm), ist dieser ideale Zustand eben eine Folge jener. Ob der abschließende V. 9 auch noch zu der gemeinisraelitischen Eschatologie gehört, wäre im Hinblick auf Gen. 2, 3 nicht auszuschließen. Sellin, l. c. S. 159.

[2]) Man hat sich gefragt, warum der Ausdruck שלום hier verschmäht ist. Blicken wir auf die eigenartige Illustration des Friedensgedankens V. 6—8, so wird ohne weiteres klar, daß neben diesem lebensvollen Bilde das bloße Wort שלום gar nichts besagt. Und bei der näheren Betrachtung der besonderen Prägung der Friedenshoffnung in den abschließenden Versen zeigt sich erst recht, daß dieses Wort hier mehr verwirrend als verdeutlichend hätte wirken können.

[3]) „Das Volk Gottes ist nur das geschichtlich gegebene Fundament für den Bau des Reiches der Gerechtigkeit in dieser Welt" (Stärk, Das assyrische Weltreich, S. 102).

Daß diese Auffassung keine fremden Gedanken in das Zukunftsbild 11, 1—9 einträgt, zeigt die Beobachtung, daß ähnliche Ideen auch sonst an Höhepunkten der jesajanischen Wirksamkeit hervortreten. Schon in der ersten Zeit seines Auftretens deutet der Name seines Sohnes: „Rest bekehrt sich" auf die durch das Gericht sich vollziehende Scheidung innerhalb des nationalen Verbands nach religiös-sittlichen Maßstäben. Ferner ist es zwar eine Verkennung des wahren Inhalts von 8, 16—18, wenn man hier ein „hochideales Bild von Israels Zukunft" zu sehen glaubt,[1]) nämlich einen Bund der Jahvetreuen unter Ausschaltung aller staatlichen Organisation, während nur von der vorübergehenden Beschränkung auf einen engeren Jüngerkreis und von der Bürgschaft für eine Hoffnung auf bessere Zeiten die Rede ist. Aber das ist jedenfalls nicht zu bestreiten, daß Jesaja sich in einer schweren Kampfeszeit von der nationalen Gemeinschaft ausgeschlossen, und auf eine religiöse angewiesen sah, und daß er in dieser das Unterpfand für eine neue Zuwendung der Gnade Jahves sah.

Und wiederum richtete sich sein Blick auf die religiöse Gemeinde, die die heilvolle Zukunft verbürgt, als er in stürmischer Auseinandersetzung mit den Führern des Volks den furchtbaren Untergang ankündigen mußte (28, 16). Auch hier knüpft sich die Gewißheit, daß der Fall des Nationalstaats nicht das Ende sein könne, an das Vorhandensein eines Kreises, der den Willen Jahves erkennt und im Vertrauen auf sein unsichtbares Wirken unbeirrt festbleibt. Daß hiermit die nationalen Motive nicht völlig ausgeschaltet sind, darauf haben wir schon oben S. 18 hingewiesen, und auch das hat, wie unsere Besprechung zeigt, sein Analogon in den Bildern von der Heilszeit.

So ziehen sich feine Verbindungslinien von der Höhe der Heilshoffnung zu den letzten Ergebnissen der prophetischen

[1]) Volz, Vorex. Jahveprophetie, S. 51.

Wirksamkeit und bestätigen von neuem, daß die Zukunftserwartung kein zufälliges oder widerspruchsvolles Anhängsel, sondern einen organischen Bestandteil der prophetischen Gedankenwelt bildet.

δ) Jes. 2, 2—4.

Die Anwendung der hier erreichten Fassung des Endfriedens auf die Gestaltung der Zukunft der Völkerwelt finden wir in dem Heilsbild 2, 2—4.

Es fällt sofort in die Augen, daß hier jedes feste Rechtsgefüge fehlt. Die äußere Form, in die sich der Weltfriede kleidet, die Wallfahrt zum Zion, gibt dem Mittelpunkt des Volkes Israel allerdings eine hohe Bedeutung, vermeidet aber, wie wir schon oben hervorhoben, völlig das Hervorkehren des Nationalen. Nur als Jahves Wohnung kommt der Zion in Betracht.

Diese Form des Universalismus könnte überraschen. Nach Jes. 9 und 11 möchte man erwarten, daß die dort festgehaltene wenn auch idealisierte Staatsform auch bei der universalistischen Erweiterung des Zukunftsbildes angewandt würde: der Friedefürst würde zum Großkönig und das Davidsreich würde die Völker der Erde in seinem Bereich sehen. In dieser Gestalt begegnet uns ja tatsächlich bisweilen die Enderwartung, soweit sie die Welt in ihr Gesichtsfeld hereinnimmt, und auch schon früher zeigt die Messiasidee dahinzielende Tendenzen. Wenn uns daher Jesajas Friedenserwartung hier so ganz anders entgegentritt, so kann sie nur eine entschiedene Ablehnung des politischen Weltreichgedankens bedeuten und dies wohl nicht ohne Verbindung mit den Erfahrungen seiner prophetischen Wirksamkeit. Die entschlossene Bekämpfung des eitlen Strebens der führenden Männer in Juda durch eigenmächtige Politik an der Spitze von Koalitionen die Rolle der Weltmacht zu spielen, und sich in Träumen eines neuen, mächtigeren Davids-

reiches zu gefallen, hatte bei Jesaja ebenso wie später bei Jeremia einen Teil der Lebensaufgabe gebildet. Es könnte eine Nachwirkung dieses Kampfes sein, wenn ihm die neue Weltepoche nicht als israelitisches Weltreich, sondern als eine religiöse Völkervereinigung erscheint. Aber wir werden noch tiefere Fundamente für diese Form der Endhoffnung suchen müssen. Denn mit Recht könnte man einwenden, daß Jesaja nicht der Mann war, sich allein durch die schlimmen Erfahrungen seines Lebens in seiner Hoffnung für Israels Zukunft bestimmen zu lassen. Nicht seines Volkes, sondern Jahves Wesen und Tun ist ihm der entscheidende Faktor bei seinem Ausblick in die Zukunft (8, 14—16; 28, 16). Jahves Wesen aber erschien ihm als sittlich vollkommene Welterhabenheit, seine Offenbarung als der Heilige gab Israel seine Bedeutung und Aufgabe, bestimmte aber auch das Geschick der Völker. Ihre Durchsetzung in der Welt mußte sich demnach vor allem auf religiös-sittlichem Gebiet vollziehen. Die Frage der politischen Verfassung konnte dem gegenüber keine Bedeutung besitzen, in den Ausblicken auf Israels Zukunft behauptet sie zwar ihr angestammtes Recht, erfährt aber zugunsten der ethischen Fundamentierung und religiösen Bedingtheit eine starke Vergeistigung und Beschränkung. Wo aber das Weltbild der Zukunft gezeichnet wird, da muß sie ganz zurücktreten, um die Erhabenheit der religiös-sittlichen Offenbarung Jahves zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Von diesen Erwägungen aus dürfte es auch begreiflich werden, warum bei der Schilderung der Jahveherrschaft über die Völker die Gestalt des messianischen Königs fehlt. Sie trug bei aller Vergeistigung doch noch zu starke politische Züge, um nicht den übernationalen Charakter des jesajanischen Zukunftsideals zu trüben. Die Beugung unter Jahve tastet aber nicht die politische Selbständigkeit der Nationen an. Das folgt nicht

nur aus dem Schweigen über irgendwelche politische Formen, sondern darf aus den positiven Aussagen über die Beeinflussung des Völkerlebens von Zion her geschlossen werden.

Der Völkerfriede, der doch gewiß ein politisches Gut ist, wird nicht durch die Mittel der Politik verwirklicht. Eine Naturumwälzung ist's, die aller Augen nach dem Zion lenkt und die dort sich offenbarende Gottheit verehren läßt. Anerkennung fremder Gottheiten ist nun gewiß im Altertum nichts Ungewöhnliches;[1]) aber gerade der Vergleich mit den Persern, die sich in Delphi Rat holen, oder den Römern, die sich dort ihr Gesetz bestätigen lassen, verdeutlicht unsere Stelle viel mehr durch den Kontrast als durch die Ähnlichkeit. Denn die Völker, die in Zion zusammenströmen, holen sich dort ein neues Recht, von der Bestätigung ihres alten ist keine Rede. Und nicht nur das Rechtsleben wird von der Belehrung Jahves beeinflußt;[2]) die soziale und politische Ethik, die durch die Worte תּוֹרָה und דְּבַר יהוה bezeichnet wird, kann im Sinne der Propheten von der Gottesverehrung überhaupt nicht gelöst und als gesondertes Gebiet behandelt werden. Eine solche Abgrenzung ist nur für das moderne Denken berechtigt. Die wahre Verehrung Jahves und der rechte Gottesdienst zeigt sich nach der prophetischen Verkündigung gewiß vor allem in der Erfüllung der sittlichen Forderung Jahves im sozialen und Rechtsleben, aber ohne die Kenntnis des Wesens Jahves, דַּעַת יהוה ist beides gar nicht möglich;[3]) vgl. Jes. 30, 11;

---

[1]) Häufiger ist sie freilich mit Gewalt erzwungen als freiwillig.

[2]) In der ausschließenden Betonung dieses Gebiets geht Duhm wohl zu weit; doch ist ihm darin beizustimmen, daß sich die religiöse Unterwerfung der Völker in der Spätzeit wohl in andere Formen gekleidet hätte. Auf die Bedeutung Jerusalems als des „Zentrums der Rechtspflege" bei Jesaja weist auch Beer hin (Zur Zukunftserwartung Jesajas, S. 30).

[3]) Vgl. Kleinert, Die Propheten Israels, S. 40; Köberle, Sünde und Gnade, S. 204; Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes, S. 51.

Jerem. 5, 4, verglichen mit 5, 5. Gerade diese Stellen zeigen deutlich die Verbindung von religiöser Erkenntnis und sittlichem Handeln bei den Begriffen אֹרַח und דֶּרֶךְ יהוה. Überhaupt aber bedeutet in der Antike der Eintritt in die Rechtsgemeinschaft mit einem fremden Volk zugleich die Teilnahme an seiner Kultgemeinschaft. So ging es Israel bei seiner Einwanderung in Kanaan: wo es die kananitischen Institutionen übernahm, trat alsbald auch der religiöse Synkretismus durch Mitübernahme der einheimischen Baalsverehrung ein.[1]) Auch sonst folgte der Abhängigkeit in den Verhältnissen des äußeren, politischen oder sozialen Lebens die religiöse Abhängigkeit auf dem Fuße. Die Hoffnung auf die Unterwerfung der Nationen unter Jahve scheint uns daher die religiöse Beugung vor ihm einzuschließen und in dieser Form auch allein dem Urteil Jesajas über die Völker und Jahves Verhalten zu ihnen zu entsprechen.

In dieselbe Richtung weist die Art, wie der Völkerfriede nach V. 4 aufrechterhalten wird. Er findet seine Sicherung nicht in Verträgen und Bündnissen der durch Jahves politische Ordnungen friedlich gestimmten Nationen, sondern in der Anerkennung des Schiedsspruchs Jahves von seiten der Menschen, der jedem sein Recht zuteilt. Gerade diese Form der Wahrung des Friedens setzt aber eine dauernde Unterwerfung der Menschheit unter die auf dem Zion sich offenbarende Gottheit voraus, die bei der Abwesenheit aller politischen Züge nicht wohl anderen als religiösen Charakter tragen kann.

Ein anschauliches Bild ersetzt auch hier wie 11, 6—8 eine nähere Umschreibung und Abgrenzung des Friedensideals. Schwert und Lanze werden zu Werkzeugen friedlicher Arbeit umgeschmiedet, die Ablösung der kriegerischen Auseinandersetzung durch friedlichen Ausgleich läßt das Kriegshandwerk

[1]) Vgl. Guthe, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. 1914. S. 68 ff.; Kittel, Geschichte des Volkes Israel. II. 1909. S. 113 ff.

in Vergessenheit geraten. Auch hier kann man fragen, ob Jesaja das Bild ursprünglich eignet. Ist es richtig, daß die völlige Beseitigung der Waffen den Gedanken des Tierfriedens notwendig einschließt,[1]) so befinden wir uns auch hier wieder einem Stück Paradiesschilderung gegenüber. Das bestätigt auch die Erhebung des Zion über alle anderen Berge (V. 2), die die verwandelte Erde der messianischen Zeit voraussetzt (vgl. Jes. 30, 16; Ezech. 40, 2; Jes. 40, 3 f.; Sach. 14, 10, aber auch Am. 9, 13; Jes. 11, 9 verwandelt sich der Zion (oder das Bergland Palästinas?) in den Paradiesgarten.[2])

Aber trotz dieser der Tradition entnommenen Elemente ist es der jesajanische Gottesgedanke in seiner sittlichen Erhabenheit und religiösen Kraft, der die Schilderung des Völkerfriedens in ihren wesentlichen Zügen bestimmt hat. Zwar scheint das wunderbare Naturereignis den Anstoß zu bilden für den Entschluß der Menschen, den auf Zion thronenden Gott und seine Gebote näher kennen zu lernen und sich ihm zu beugen.[3]) Aber davon abgesehen ist es nicht die Machtoffenbarung, die Jahve die Völker endgültig zu Füßen legt, sondern die innerlich überwindende Offenbarung seiner Weisheit und sittlichen Vollkommenheit. So ist es auch nicht Jahves Machtspruch, der Frieden gebietet, sondern auf Grund der erhaltenen Belehrung nehmen die Völker ihn als Schiedsrichter an, dessen Entscheid sie sich fügen. Es wird also nicht zu viel geschlossen sein, wenn man dem Stück die Meinung entnimmt, daß der Völkerfriede auf einer inneren Umwandlung der Menschheit

---

[1]) Vgl. Duhm, z. St.

[2]) Vgl. Greßmann, a. a. O. S. 221 ff.

[3]) Mit Sicherheit ist das bei der knappen Ausführung des Ganzen wohl kaum zu sagen. Man könnte auch an die gewaltige Niederwerfung der Jahvefeinde (9, 3) denken, die hier vorausgesetzt wäre. Aber auf ein widerspruchsloses Zusammenstimmen aller Einzelzüge ist kein Gewicht zu legen.

beruht, die sie zur Anerkennung der Jahveherrschaft über die Erde führt. Das aber ist nichts anderes als die sichtbare Verwirklichung des Rufs der Seraphen, den Jesaja in seiner Berufungsvision gehört hat: מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.

b) Sach. 9, 1—10.

Schon mehrfach sind uns in der Friedenshoffnung des Jesaja Elemente begegnet, die darauf hinweisen, daß diese Hoffnung von ihm nicht zum ersten Male ausgesprochen, noch auch, als er sie aussprach, in ganz neue originale Formen gekleidet worden ist. Darauf weisen uns einmal die mythischen Züge in den zur Veranschaulichung gebrauchten Bildern, die uns mit Sicherheit auf hier zugrunde liegendes vorjesajanisches Gut schließen lassen. Zum andern deutet die stereotyp wiederkehrende und doch meist in gewisse Spannung mit der Umgebung tretende Naturumwandlung in diese Richtung. Endlich ist die Selbstverständlichkeit, mit der einzelne Züge ohne weitere Erklärung in die Heilsbilder verwoben werden, trotzdem sie nicht ohne weiteres deutbar sind, nicht anders aufzufassen.

Es ist also kein unbegründetes Vorurteil, wenn wir von hier aus an die prophetischen Vorgänger Jesajas mit der Erwartung herantreten, bei ihnen zum mindesten Spuren der bei diesem so stark hervortretenden Gedanken zu entdecken.

1. Zeit und Herkunft der Weissagung.

Wenden wir unsern Blick zuerst auf die berühmte Sacharjastelle 9, 1—10. Es ist seit Stades Untersuchung über „Deuterosacharja“ [1]) eine viel vertretene Annahme, daß Sach. 9—14 die einheitliche Schrift eines jüdischen Apokalyptikers des Diadochenzeitalters sei. Dafür geben unverkennbare Zeichen nachexilischer

[1]) ZAW. 1881/82.

Literatenarbeit den Ausschlag. Ihnen stehen aber so viele und so gewichtige Indizien für ältere Herkunft wenigstens einiger Teile dieser Kapitel gegenüber, daß die Stimmen nicht verstummt sind, die in dem zweiten Abschnitt des Sacharjabuches keine einheitliche Arbeit, sondern Stücke verschiedener, zum Teil vorexilischer Autoren sehen.[1]) Vor allem die Erwähnung Ephraims als einer selbständigen und anscheinend gut gerüsteten Macht, der nordsyrischen und philistäischen Kleinstaaten als unabhängiger Reiche macht diese Annahme wenigstens für die erste Hälfte (9—11) sehr einleuchtend, womit eine spätere Überarbeitung der betreffenden Kapitel ja wohl vereinbar ist. Fraglich kann es dagegen erscheinen, ob man größere Zusammenhänge annehmen darf und es nicht vielmehr mit einigen, ohne Verbindung aneinander gereihten, verschiedenen Zeiten und Autoren angehörenden Fragmenten zu tun hat. Wir neigen der letzteren Annahme zu,[2]) müssen aber, da uns nur das Stück 9, 1—10 beschäftigt, auf die Erörterung der allgemeinen Einleitungsfragen verzichten und uns damit begnügen, diesen Abschnitt gesondert zu betrachten.

2. Aufbau und Inhalt.

Sach. 9, 1—10 bildet ein geschlossenes Ganzes nach Form wie nach Inhalt. Sechs Strophen zu je drei Doppeldreiern gliedern das Stück,[3]) das in ein Drohorakel V. 1—7 und eine Heilsverheißung V. 9. 10 zerfällt. Von Norden sieht der Verfasser das Unheil hereinbrechen: Hadrach, Damaskus, die Städte Arams, Hamath, Tyrus und Sidon, sie alle sind Jahve ver-

[1]) Ähnlich Marti, Dodekapropheton, S. 426, wenn er auch an der Vereinigung der verschiedenen Stücke durch einen Autor festhält (S. 397).

[2]) So Kuenen, Dillmann, König, v. Orelli, Baudissin, Sellin.

[3]) V. 8 ist auszuscheiden. Vgl. Marti l. c. S. 427 und Kautzsch, Heilige Schrift des Alt. Test.[3] z. St.

fallen.[1]) Es ist selbstverständlich, daß sich hinter dem Kriegszug Jahves, den der Prophet hier malt, ein bestimmter Feind verbirgt, den er nur, wie es in der Sprache der Prophetie üblich ist, nicht mit Namen nennt, sondern in geheimnisvollem Dunkel läßt. Die Richtung, die er verfolgt, wie die Staaten, die er nacheinander niederwirft, machen es fast gewiß, daß nur der Assyrer gemeint sein kann. Man wird auch nicht leugnen können, daß die Ereignisse der Regierungszeit Tiglatpilesers III. besonders gut zu der vorliegenden Schilderung passen. Nachdem dieser Herrscher schon 738 das nördliche Syrien, besonders Hamath unterworfen hatte, machte er 734 eine Expedition bis nach Philistäa, bei der gerade Gaza mit seinem König Hanunu besonders hervortritt. Tyrus und Sidon scheinen sich, wie auch sonst, durch hohe Tributzahlungen losgekauft zu haben — auf diese Gewandtheit, rechtzeitig mit Hilfe ihrer Reichtümer noch den Kopf aus der Schlinge zu ziehen, geht wohl das חוכם, dem der Prophet Mißlingen droht

[1]) Wir haben hier in V. 1 und 2ª die beiden wichtigsten Aramäerstaaten Nordsyriens zusammengestellt, die von jeher die Vorkämpfer gegen den von Norden heranziehenden Assyrer waren. Die Aufzählung folgt der Form des Parallelismus, und zwar so, daß Landschaft und Stadt jeweils einander entgegengesetzt werden: Hadrach, das assyrische Hatarika, die Landschaft des nördlichen Hamath, und Damask, der Vorort der südlichen Aramäerstaaten; die Städte Arams im Süden und Hamath, der Vorort des nördlichen Aramäerstaates. Die Ausführungen über Tyrus und Sidon zeigen, daß diese Städte jedenfalls noch nicht vom angedrohten Unheil erreicht sind: sie rüsten sich dagegen und glauben ihm durch ihre Klugheit zu entgehen; aber Jahve selbst wird sie ins Meer stürzen und sie vom Feuer verzehren lassen. Die dritte und vierte Strophe behandelt die Wirkung dieser Katastrophe auf Philistäa und erhofft die Einverleibung dieses Gebiets in Israels Herrschaft. Ebensowenig wie Tyrus und Sidon werden die einzelnen Philisterstädte streng in der geographischen Reihenfolge von Nord nach Süd aufgezählt (Tyrus und Gaza sind jeweils die Anführer), ohne daß damit die allgemeine Richtung des Siegeszuges Jahves von Norden nach Süden in Frage gestellt wäre. Vor allem Gaza und Askalon werden von der prophetischen Drohung getroffen, in Gaza speziell der König genannt.

— auch die Verwüstung Philistäas scheint nicht in dem Umfang stattgefunden zu haben, wie sie hier erwartet wird (V. 7). Damaskus, das zunächst nur zerniert worden war, wurde auf dem Rückweg belagert und fiel 732. Unser Abschnitt redet entweder von der nach 738 sich bildenden Koalition, die 734 zersprengt wurde, oder er hat eine neue Vereinigung der phönikischen Städte mit Philistäa im Auge, die nach der Eroberung von Damaskus ja auch Juda und Israel mit ins Bündnis ziehen wollte (V. 1 läßt dunkel, ob Damaskus bereits gefallen oder noch unversehrt ist). Der Prophet gehört zu denen, die diesen Bund aufs schärfste verurteilen. Wie Hosea und Jesaja betrachtet er jeden Widerstand gegen den gottgesandten Assyrer als vergeblich und droht den daran beteiligten Staaten den Untergang. Daß die Katastrophe nachher nicht in der Weise eintraf, wie er es erhoffte, zeigt nur, daß wir es nicht mit einem vaticinium ex eventu zu tun haben. Während ringsum Jahves Gericht sich vollstreckt, soll für Juda und Israel aus der Katastrophe eine Heilszeit hervorgehen. Es ist sehr möglich, daß darin noch eine Warnung mitklingt: nur wer standhaft der Versuchung zum Abfall widersteht, kann auf die Verheißung hoffen.

Diese schildert den Einzug des messianischen Königs und die Aufrichtung seiner Herrschaft in den beiden letzten Strophen unsres Abschnitts. Nach den Kriegsszenen, die die vorhergehenden Strophen entrollen, tut sich hier ein Friedensbild auf. Gerechtigkeit und Hilfe[1]) für die Unterdrückten, diese Hoffnung,

---

[1]) Statt נוֹשָׁע ist mit LXX מוֹשִׁיעַ zu lesen; „siegreich" paßt nicht für den Friedenskönig. Ob man das Attribut עָנִי heranziehen darf, ist zweifelhaft. Sellin (l. c. S. 172, Anm. 1) möchte nach צַדִּיק lesen: עָנִי וְרֹכֵב || וְהוֹשִׁיעַ הוּא. Es fragt sich aber, ob dann nach der Verseinteilung nicht eher in וְהוֹשִׁיעַ oder || וּמוֹשִׁיעַ עָנִי וְהוּא רֹכֵב zu ändern wäre.

die sich in Israel an jeden neuen Herrscher anschloß, soll von dem nun einziehenden erfüllt werden. Und wie er das Herrscherideal in seiner inneren Regierungstätigkeit verwirklicht, so auch in seinem Handeln nach außen: die Weltherrschaft fällt ihm zu. Aber nicht durch gewaltige Kriegstaten erringt er sie, sein Wort genügt, um jeden Versuch zum Krieg zu unterdrücken. Darum kann er auf alle Kriegsrüstung verzichten, ja alles, was dazu gehört, überhaupt aus der Welt schaffen. Vollkommenen sozialen und politischen Frieden, das bedeutet seine Thronbesteigung.

Wird gerechte Herrschaft im Innern und Aufrichtung des Weltreichs nach außen auch schon dem irdischen König zugeschrieben, so bezeichnet die Vernichtung der Waffen deutlich den überweltlichen Charakter des erhofften Herrschers und kennzeichnet ihn speziell als Wiederbringer des Paradieses. Wir finden also hier eine Verschmelzung des irdischen und des mythischen Heilsbringers, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach noch vor Jesaja. Ob diese Verbindung verschiedenartiger Elemente unserem Autor noch bewußt war oder ob wir hier vor der „Macht des Stiles" stehen, läßt sich natürlich nicht sicher entscheiden. Zu beachten ist jedenfalls, daß trotz der Annahme irdischer Herrscherprädikate der friedliche Charakter des messianischen Herrschers erhalten bleibt. Das weist eher auf bewußte Freihaltung dieser Gestalt von allen ihr wesensfremden Elementen. Der Krieg gegen die Jahvefeinde am Anfang unsres Abschnitts, der durch den Schluß in ein eschatologisches Licht gerückt wird, wird von Jahve allein ausgekämpft, vgl. dagegen Ps. 2, 9; 110, 2. 5—7.

Vergleichen wir damit die Form der Heilshoffnung bei Jesaja, so ist bemerkenswert, daß sich von der hier dem eschatologischen Herrscher zugeschriebenen Weltherrschaft bei Jesaja nichts findet. Es tritt uns also bei zwei Zeitgenossen

starke Unabhängigkeit in der Zeichnung des Zukunftsbildes entgegen, wobei die größere nationale Gebundenheit sichtlich in der Sacharjastelle liegt. Man könnte hierfür noch darauf hinweisen, daß von einem vorausgegangenen Gericht über Israel keine Rede ist; doch ist dem weniger Gewicht beizulegen bei einem Orakel, das zusammenhanglos für sich steht und zudem aus einer bestimmten zeitgeschichtlichen Lage entsprungen ist und deren Beschränkungen an sich trägt.

c) Hosea.

Gehen wir von diesem namenlosen Propheten zu dem fast gleichzeitigen Hosea über, so scheint auch er die Erwartung des Endfriedens gekannt zu haben, wenn wir die Abschnitte 2, 16—25 und 14, 2—9 ins Auge fassen. Aber die Zugehörigkeit dieser Abschnitte zum Hoseabuch ist nicht unbestritten. Es muß daher zunächst unsere Aufgabe sein, die gegen die Verfasserschaft Hoseas angeführten Gründe zu prüfen. Ob dieser Prophet mit einer lichteren Zukunft gerechnet hat oder nicht, glauben wir aber nicht mit einer allgemeinen Erwägung über die psychologische Unvereinbarkeit des Nebeneinander von Vernichtung und Segnung entscheiden oder zum mindesten zweifelhaft machen zu dürfen, sondern müssen fragen, ob die einzelnen Stücke der Heilshoffnung nach inhaltlichen oder formalen Kriterien dem Hosea abgesprochen werden können.

1. Die Gottesvorstellung des Propheten.

Für die Frage nach dem inhaltlichen Zusammenstimmen der in Kap. 2 und 14 sich findenden Heilsweissagungen[1]) mit der sonstigen Gedankenwelt des Propheten scheint uns auch hier, vor der Behandlung einzelner sachlicher Schwierigkeiten,

[1]) Nur diese kommen für unsern speziellen Zweck in Betracht.

die Darstellung ihres Verhältnisses zur Gottesvorstellung Hoseas von ausschlaggebender Bedeutung. Darüber herrscht ja Einstimmigkeit, daß sich für Hosea Gottes Wesen aus der Grundeigenschaft der Liebe heraus entfaltet, und zwar der aufopferndsten und zartesten Liebe, für die er nur die Analogie der ehelichen Liebe zutreffend findet. Damit ist ja allerdings von vornherein ein günstiges Vorurteil für die Annahme einer allgemeinen Heilshoffnung bei Hosea gegeben. Über deren konkrete Gestalt läßt sich aber ein Urteil nur gewinnen, wenn wir Hoseas Gottesanschauung von einem Punkte aus beleuchten, der ihre eigenartige Ausprägung klarer hervortreten läßt.

Wo der Prophet den Charakter und die Absichten der göttlichen Liebe anschaulich machen will, da verweist er auf ihr Handeln in der Geschichte Israels. Er erinnert an die Befreiung aus Ägypten (8, 13; 11, 1; 12, 10; 13, 4); an die Zeit der Wüstenwanderung (9, 10; 12, 10. 14; 13, 5) und des Bundesschlusses, der seinen Willen offenbarte (4, 6; 6, 7; 8, 12),[1]) an die Besitznahme Kanaans (13, 5 f.) und die fortwährende Leitung durch die Propheten 4, 6; 7, 15; 11, 2, 7; 12, 11. 14; 6, 5 (nach der gewöhnlichen Lesart). Jahve ist der Gott, der in geschichtlichen Führungen sein Volk erziehen und zu seiner Erkenntnis bringen wollte. Den weit über eine bloße Naturkraft hinausragenden Herrn der Geschichte, der nicht mit den reichsten Naturgaben, sondern mit sittlichem Gehorsam recht verehrt wird, sollte Israel in Jahve erkennen. Und von hier aus versteht man, daß das Schwergewicht der Anklage auf die beiden Verfehlungen fallen mußte, die immer wieder und oft nebeneinander (z. B. 7, 8—16; 8, 1—13) den Gegenstand des schneidenden Tadels bilden: auf das Versinken in die Naturformen der Gottesvorstellung und des Kultus und auf das den

[1]) Auch 6, 5 nach der Emendation von Klostermann, ThLB. 1905, 474 ff. wäre heranzuziehen.

religiösen Aufgaben entfremdete und eigensüchtigen Zwecken dienstbar gemachte Königtum. Sind doch beide nur aus der Verkennung des Wesens Jahves, aus der Verachtung seiner Weisungen entstanden. Mit dem Übergang zur Seßhaftigkeit und zum Genuß der Kulturgüter hat nicht nur eine Aufnahme neuer Elemente in den Jahveglauben, sondern eine Assimilierung des Jahveglaubens an kananitische Religionsvorstellungen eingesetzt. Der Gott wird vor allem als die personifizierte Naturkraft verehrt. Als solche aber verliert er sehr stark seine sittlichen Züge; er erscheint nicht mehr als der Gott der Erwählung, der Israel zu seiner Gemeinschaft berufen und ihm große Aufgaben gestellt hat, sondern von Natur mit dem Volksbestand verwachsen, von dessen Glück abhängig. So muß einerseits der Kult immer mehr in eine Vergottung der Natur und ihrer Triebe ausarten und dadurch auflösend und zersetzend wirken. Und auf der andern Seite wird das Königtum, weil es nicht mehr den sittlichen Gotteswillen über sich anerkennt, dem schrankenlosen Ehrgeiz und dem Eigennutz der Parteien ausgeliefert. Diesen Verirrungen gegenüber verkündet der Prophet die Strafe, die, in welche Form sie sich auch kleiden mag, immer den Zweck haben muß, die gegenwärtige Religionsübung als Abfall zu erweisen und den in der Geschichte seines Volks offenbaren Gott zur Anerkennung zu bringen. In der Tat leuchtet dieser Zweck durch alle Strafandrohungen hindurch. Nur der Sturz des Königtums und die Vernichtung der staatlichen Selbständigkeit kann deutlich machen, wie verkehrt die eigenmächtige Politik unter Mißachtung des Anspruchs Jahves auf die oberste Leitung des Staatswesens war; daher verkündet Hosea Vernichtung des Königtums 2, 4; 8, 10; 10, 7. 15; 13, 11 und Wegführung des Volkes 8, 13; 9, 3. 6. 15; 11, 5 f., Verödung und Ausmordung des Landes 5, 9; 8, 3. 8. 14; 9, 12 f.; 10, 14; 11, 6; 14, 1. Und nur die völlige Beseitigung des

Kultus kann den Verblendeten die Augen darüber öffnen, daß Jahves sittlichen Forderungen nicht im sinnlichen Kult, sondern in der Übung der Gerechtigkeit Genüge geschieht. Daher weissagt Hosea die Zerstörung der Kultstätten 8, 5; 9, 3 ff.; 10, 2. 5 f. 8; 12, 12 und Entziehung der Güter des kultivierten Landes, deren Genuß die Üppigkeit und die Hingabe an die Naturtriebe verschuldete, teils durch eine neue Wüstenzeit 2, 16; 12, 10, teils durch Naturkatastrophen 4, 19; 8, 7; 9, 16; 13, 15 (Sturm und Ostwind), 13, 14 (Tod und Unterwelt), 2, 5. 11. 14; 9, 2. 6 (ohne deutliche Vermittlung).

2. Die Beziehungen zwischen Gottesvorstellung und Zukunftshoffnung.

Wenn also Gottes Liebe dem Volk trotz des Gerichts eine Zukunft verheißt, so wird diese sich dadurch auszeichnen müssen, daß Jahve durch sein geschichtslenkendes Walten in Bestrafung und Wiederaufrichtung Israels als der alleinige Herr des Volkslebens erkannt wird, dessen sittliches Wesen im Gehorsam gegen seine Gebote verehrt werden muß und dessen Königsstellung gegenüber alle irdischen Machtfaktoren verblassen. Diese Grundzüge lassen sich denn auch als die bestimmenden in den vorhandenen heilseschatologischen Stücken deutlich verfolgen. Nach 14, 2—9 wird Israel durch die Strafe Jahves zu der Erkenntnis geführt, daß Jahve der Lenker auch der äußeren Geschicke seines Volkes ist und daß die eigenwillige Politik Rebellion gegen ihn bedeutet. Und zum andern sieht es die Verwerflichkeit seines naturhaften Kultes ein und sucht Jahve nicht mehr in die Formen des kananitischen Baal zu bannen. Der Segen Jahves aber zeigt sich in der neuen Blüte der Volksgemeinschaft, die unter seiner unmittelbaren Leitung steht und in ihm den Spender alles Reichtums ehrt. Auch in 2, 16—25 kehren Hoseas Grundgedanken wieder. Nachdem

Jahves Leiten in der Geschichte des Volkes in V. 16. 17 kurz berührt und durch den Vergleich mit seinem Walten beim Auszug aus Ägypten beleuchtet ist, wird der Hauptnachdruck auf die endgültige Beseitigung der kananitischen Gottesvorstellung und -verehrung gelegt. Durch Jahves Walten vor allem wird diese innere Umwandlung herbeigeführt. Dann, wenn Gott sein Wesen auf noch nicht erlebte Weise offenbaren wird, kommt es zu der דַּעַת יהוה, die der Prophet bisher immer vergebens gefordert hat. Dann kann Jahve auch seine Macht über die Natur zugunsten der Israeliten verwenden, ohne befürchten zu müssen, daß die reichen Naturgaben die alten Verirrungen wieder hervorrufen werden. Vielleicht liegt in der Reihenfolge V. 23 f. die besondere Betonung der Naturerhabenheit, vermöge deren Jahve über Himmel und Erde gebietet, ohne in die Bewegung ihrer Kräfte irgendwie hineinverflochten zu werden.

3. Die Echtheitsfrage von anderen Gesichtspunkten aus.

Berücksichtigen wir noch kurz einige Einwände gegen die beiden erwähnten Stücke. Daß 2, 4 ff. mit dem Weibe das Land, 2, 16 ff. aber das Volk gemeint sei (Guthe), läßt sich nicht aufrecht erhalten. 2, 4 ff. ist auch auf das Volk bezogen durchaus verständlich, ja 2, 5 „als sie geboren ward" scheint die Beziehung auf das Volk unbedingt zu fordern (vgl. Ez. 16, 6 „als du in deinem Blute lagst"): die Zeit vor der Erwählung durch Jahve ist eine Zeit tiefster Not und Verachtung. Die Behauptung, daß 3, 1—5 [1]) oder auch die unmittelbar vorausgehenden Drohungen [2]) die Verheißungen in 2, 11 ff. ausschließe, beruht auf dem, wie früher schon gezeigt wurde, wertlosen literarkritischen Argument, das auch für 14, 2 ff. außer Betracht bleiben muß. 2, 16. 17 setzen nicht das Exil (Marti), sondern

[1]) Meinhold. — [2]) Marti.

eine neue Wüstenzeit voraus, ein dem Hosea eigentümlicher Gedanke. Schließlich kann ein Hinweis auf die nahe Verwandtschaft der Sprache (Volz) oder der Einzelzüge (Marti) mit Ezechiel natürlich nur dann Gewicht erhalten, wenn schon von anderen Gesichtspunkten aus die nachexilische Zeit für die Entstehung der Stücke angenommen werden muß. Auch entspricht die Sprache durchaus der sonst im Hoseabuch gebrauchten. Schließlich macht Volz (und ebenso Guthe) noch auf die Divergenz der Heilsbilder V. 20. 23—25 und V. 21 f. aufmerksam. Darin haben beide recht; und sie hätten weiter darauf hinweisen können, daß V. 18 f. denselben Charakter wie V. 21 f. trägt, so daß sich V. 20 sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts von seiner Umgebung abhebt. Diese Anordnung ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, wenn sie auch an und für sich für eine Ausscheidung der einen oder andern Versgruppe nicht genügt.

4. Kap. 2, 16—25.

Wenden wir uns nach der Feststellung des innigen Gedankenzusammenhangs, der die eschatologischen Stücke mit den übrigen Teilen des Hoseabuchs verbindet und weder durch inhaltliche noch formale Anstöße beeinträchtigt wird, zu Kap. 2, 16—25, so baut sich das Zukunftsbild folgendermaßen auf: der Zeit des Heils geht die Strafe und eine neue Offenbarung Jahves voraus V. 16.[1]) Die Reue und Buße des Volkes führt zu völliger Loslösung vom Naturkult (V. 17—19). Sehen wir zunächst von V. 20 ab, so bringt V. 21 f. die neue Eheschließung, in welcher חֶסֶד und רַחֲמִים Jahves Brautgaben

[1]) דִּבֶּר עַל־לֵב muß hier den Sinn von „zureden" = „ins Gewissen reden" haben, da die Wüstenzeit nach Hosea eine Zeit der Prüfung und Strafe sein soll, vgl. 12, 10. Das bedeutet aber eine besonders deutliche Bezeugung Jahves, und an eine eindrückliche Offenbarungstat zu denken, legt die offensichtliche Parallele der hoseanischen Wüstenzeit mit der mosaischen nahe.

sind, die אֱמוּנָה und דַּעַת יהוה beim Volke bewirken.[1]) Die Schilderung des Natursegens bildet den Abgesang, nicht ohne daß der religiöse Hauptgedanke in ausdrucksvoller Form noch einmal wiederkehrt.

Es bedarf keines besonderen Beweises, daß der Höhepunkt der Heilserwartung und zugleich der reinste Ausdruck von Hoseas Grundgedanken in V. 18 f. 21 f. vorliegt. Demgegenüber ist der Naturseqen V. 23. 24 nebensächlicher Art; V. 25 nimmt den Gedanken der neuen Gemeinschaft mit Gott noch einmal auf, um das Stück darin ausklingen zu lassen. Natürlich wird man nicht behaupten können, daß der Gedanke an die irdische Wohlfahrt den prophetischen Idealen fremd wäre. Aber wir sehen hier deutlich, daß der Hauptnachdruck auf die religiöse Seite des zukünftigen Heils fällt. Wenn daher die hier vorliegende Schilderung der Naturumwandlung von Hosea selbst konzipiert ist, so versteht man die Stellung von V. 20 nur schwer. Man würde ihn lieber im Zusammenschluß mit V. 23 f. lesen, weshalb Stärk den Vers hinter V. 22 einschalten will, ohne daß doch die vorausgesetzte Verschiebung von der ursprünglichen Stelle motiviert wäre. Nun hat Greßmann mit gewichtigen Gründen nachgewiesen,[2]) daß hier altes mythologisches Gut vorliegt. Die Idee einer Bundschließung Jahves mit den Tieren, durch welche ihre Natur umgewandelt wird, läßt sich psychologisch und speziell aus der prophetischen Gedankenwelt so wenig erklären wie die Herbeiführung ewigen Friedens durch Vertilgung aller Waffen von der Erde. Hier liegen deutliche Zusammenhänge mit Paradiessagen vor, die

[1]) In dem überfüllten V. 21[b] muß mindestens בצדק ובמשפט sowohl aus Gründen der Metrik wie des besseren Verständnisses gestrichen werden. Vielleicht auch das zweite לי וארשתיה (vgl. Nowack, Kl. Proph. z. St., Stärk a. a. O. S. 197).

[2]) l. c. S. 194 ff.

ihrer Natur nach auf ein hohes Alter in Israel schließen lassen. Wenn Hosea diese Vorstellungen übernimmt, so will er damit nichts anderes sagen, als daß die neue Gnadenzeit das Paradies wiederbringt.

Stellen wir V. 21—25 als Ganzes V. 16—19 gegenüber, so haben wir hinter V. 19 einen deutlichen Einschnitt. Bis hierher reichen nämlich die Vorbereitungen auf die Heilszeit: Strafe und Prüfung in der Wüste, Buße und Reue des Volkes, Austilgung seiner Sünden durch Jahve. V. 21 ff. beschreibt demgegenüber den neuen Äon. Nun wird die Stellung von V. 20 verständlich: da Hosea ihn als die Zeit des wiederkehrenden Paradieses, als die Erfüllung der höchsten Hoffnungen, von denen man im Volke sang und sagte, charakterisieren will, so stellt er an den Eingang seines Heilsbildes in wenigen kurzen Zügen die allgemein verständliche, plastische Schilderung der goldenen Zeit.

Sehen wir uns diese nach Form und Inhalt etwas genauer an! Gott schließt mit allen Lebewesen auf Erden einen Bund. Die Voraussetzung ist natürlich, daß bisher kein solcher bestand oder daß er aus irgend einem Grunde hinfällig geworden ist. Die Folge davon war der Zwiespalt zwischen dem Menschen und der ganzen belebten Schöpfung. So war es im Anfang nicht, als noch das Paradies auf Erden war. Damals standen die Kräfte der Natur im Einklang miteinander und dienten willig dem Menschen, da floß die Erde über von allem Guten, und auch die Tiere lebten im Frieden zusammen. Und dieser selige Zustand wird in der Heilszeit wiederkehren. Aber nicht nur der Friede und die Harmonie in der Natur winken als ersehntes Ziel; auch die Menschenwelt, die jetzt sich in blutigen Kriegen zerfleischt, soll in den allgemeinen Frieden einbezogen sein. Das Kriegsgerät und damit der Krieg soll von der Erde vertilgt werden.

Im Zusammenhang des hoseanischen Zukunftsbildes gewinnen diese an und für sich nicht über die Sphäre des Naturhaften hinausragenden Gedanken Anteil an dem hohen sittlichen Charakter des Heils, das der Prophet schaut: erst die Strafe, Buße und Bekehrung des Volkes 2, 16—19 machen den Eintritt des Paradiesfriedens überhaupt möglich. Da wir die Zusammenhänge der vorprophetischen Eschatologie nicht kennen, so ist es zum mindesten nicht sicher, ob eine ähnliche ethische Fundamentierung jener Hoffnungen auch dort vorhanden war. Daß die religiöse Kraft des Jahvismus sich von Anfang an in ihnen geltend machte, darf man wohl aus der Einkleidung des Tierfriedens in die Form einer בְּרִית Gottes mit den Lebewesen schließen, die von jeher wegen ihrer Eigentümlichkeit aufgefallen ist. In, so weit wir sehen können, spezifisch israelitischer Vorstellungsform kommt hier die Naturerhabenheit Jahves zum Ausdruck. Und ebenso zeigt die Beseitigung der Waffen den Gott Israels als den Gebieter der Völker. Eben wegen dieses religiös wertvollen Gesichtspunktes wird Hosea, dessen schwerster Kampf sich gegen die Herabziehung Jahves in die Sphäre des Naturhaften richtete, die Übernahme dieses Elements der Volkserwartung unbedenklich vollzogen haben.[1]) Auf die Gestaltung seines eigenen Zukunftsbildes hat jedoch dieses Element keinen

[1]) Darin liegt nicht etwa eine berechnete Akkommodation des Propheten an Vorstellungen und Hoffnungen des Volkes oder der verweltlichten Prophetenkreise, die er sonst aufs schärfste bekämpft hätte. Mit Recht weist König (Geschichte der alttestamentlichen Religion 1912. S. 331) eine solche Betrachtungsweise als unvereinbar mit dem Charakter der Propheten zurück. Vielmehr konnten sie so manches alte Glaubens- und Hoffnungsgut unbedenklich und mit gutem Gewissen bejahen. Gehörte es doch zu dem Schatz der religiösen Geschichte ihres Volkes, in dem auch sie lebten und auf welchem sie aufbauten (vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I². 1889. S. 554: „Sie knüpfen nachweislich überall an religiöse Gedankenreihen an, welche im Volk Israel bereits vorhanden sind"). Die Kluft, die einen Hosea von der volkstümlichen Religion trennte, lief, wie wir oben gesehen haben, in anderer Richtung.

weiterreichenden Einfluß geübt. Er hat in Fortführung einer anderen Gedankenreihe das Bild von der neuen Ehe für das neue religiöse Verhältnis des Volkes vorgezogen, in dem der Friedensgedanke natürlich auch noch mitklingt, aber gegenüber der in Jahves Brautgaben zum Ausdruck kommenden Kräftigung des religiösen Lebens mehr in den Hintergrund tritt. Auch der Naturſegen am Schluß des Abſchnitts tritt viel mehr unter den Geſichtspunkt einer Gabe des Eheherrn als denjenigen friedevollen Ausruhens in überſtrömender Fülle. Der Friedensgedanke war demnach nicht ſtark genug, die Stelle des beherrſchenden Grundgedankens einzunehmen, und es bleibt bei dem Wechſel der Bilder von der Friedenszeit und dem neuen Eheverhältnis, dem Naturſegen und der Wiedereinpflanzung des Volkes ohne ſtraffe Unterordnung der verſchiedenen Züge unter ein leitendes Motiv.

Exkurs.

Daß der Ausdruck כָּרַת בְּרִית Hoſ. 2, 20 nicht im eigentlichen, ſondern im metaphoriſchen Sinne (= ein Geſetz auferlegen) gemeint ſei, iſt von Greßmann unter Heranziehung von Ez. 34, 25 als unwahrſcheinlich abgewieſen (l. c. S. 195 ff.). Nun iſt die Vorſtellung der Begründung der Heilszeit durch einen Bundesſchluß, ſoweit wir ſehen können, nur Iſrael geläufig, und zwar wird hier auch eine neue בְּרִית mit den Menſchen für die Zukunft in Ausſicht genommen, vgl. Mal. 3, 1 und vielleicht Jeſ. 54, 9 f.; 55, 3; ferner 59, 21; 61, 8; Jer. 31, 31 ff.; Ez. 16, 60 ff.; 37, 26. Doch bleibt dieſe ברית immer auf Iſrael beſchränkt. Die Erwartung eines neuen Bundes Gottes mit der Menſchheit im allgemeinen findet ſich nirgends ausgeſprochen; immerhin iſt es nicht unmöglich, daß auch ein ſolcher einmal nicht fehlte, da ſein Beſtehen ſeit der Urzeit angenommen wird (Gen. 9, 8) und ſein Bruch am Ende der

Tage das große Gottesgericht herbeiführt Jes. 24, 5.[1]) Auch bei den beiden andern Bundschließungen korrespondiert ja dem endzeitlichen Bundesschluß ein urzeitlicher, resp. die gegenwärtige Periode einleitender, vgl. Gen. 9, 8 ff.; Ex. 24, 8.

Wir dürfen demnach drei Bundesvorstellungen im alten Israel als vorhanden annehmen: einen Bund mit allen Lebewesen, einen solchen mit allen Menschen und den Bund mit Israel. Vor allem der erste trägt altertümliches Gepräge und kann nicht erstmalig von Hosea in Aussicht genommen sein. Aber enthält er etwas dem israelitischen Denken überhaupt Inkongruentes, so daß wir seinen Ursprung außerhalb Israels vermuten müssen? Greßmann bejaht diese Frage und begründet das damit, daß die Übertragung der Bundesidee von engeren Kreisen auf Menschheit und Natur ein „Interesse an der Kosmologie" voraussetzen, das nicht in Israel, sondern nur in einem Volke mit einigermaßen entwickeltem wissenschaftlichem Denkvermögen vermutet werden könne. Diese Begründung liest aber unseres Erachtens mehr aus dem Tatbestand heraus, als zulässig ist. Ein Gottesbund mit den Tieren und den Völkern ist noch nicht als Übertragung der Bundesidee auf den „Makrokosmos" zu betrachten. Gerade das willkürliche Herausgreifen der genannten Gattungen aus dem Gesamtbereich der Wirklichkeit ist für das naive Denken charakteristisch, das die beseelt gedachte Tierwelt der Menschenwelt noch ebenbürtig an die Seite stellt und doch schon dahin gelangt ist, die übrige Natur von bewußtem Handeln (als Kontrahent eines Bundes) auszuschließen. Daß einmal eine primitivere Stufe auch dies

[1]) עוֹלָם "ב dürfte hier statt mit „ewiger Bund" besser durch „Bund der Vorzeit" übersetzt werden, da der ewige Bund nicht gebrochen werden könnte. Vgl. auch Sach. 11, 10, wo es allerdings fraglich erscheinen muß, ob von einem urzeitlichen Bund die Rede ist und nicht vielmehr von einem zeitlich bedingten, zu Israels Gunsten abgeschlossenen Vertrag, der um Israels Sünde willen aufgehoben wird.

letztere für möglich hielt, darf vielleicht aus dem bei Pg. Gen. 9, 13 in stark verblaßter Redensart vorkommenden Ausdruck von Gottes Bund mit der ganzen Erde geschlossen werden.[1]) Aber auch dann wäre es verfehlt, die Anfänge wissenschaftlichen Denkens und wissenschaftlicher Beobachtungen als unabweisliche Grundvoraussetzung für diesen Sprachgebrauch zu postulieren. Denn nicht die „Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen" soll durch die Behauptung eines Bundes erklärt werden, sondern gewisse auffallende Eigentümlichkeiten, die direkt auf Gottes Eingreifen durch eine Bundesverpflichtung zurückgeführt werden. Gen. 9 ist es das Ausbleiben einer zweiten weltvernichtenden Katastrophe; beim urzeitlichen Gottesbund mit den Völkern oder der Menschheit ist, wenn wir aus Jes. 24, 5 schließen dürfen, an gewisse Satzungen und Gebote gedacht, für die wir auf Grund der Motivierung der Sintflut wie der Sodomgeschichte einen allgemeinen sittlich-religiösen Inhalt annehmen dürfen: *εὐσέβεια* im weitesten Sinne ist göttliche Verpflichtung für die ganze Menschheit in der Antike. Motiviert der endzeitliche Friedensbund mit den Tieren die Umwandlung ihrer Natur (gewiß eine Kombination eines Elements der Paradiesvorstellung mit dem Bundesmotiv, die aber israelitischem Denken ohne fremde Einflüsse möglich war), so wird der urzeitliche Bund die Eigenart der Tiere (Zahmheit, Wildheit 2c.), vielleicht auch eine ihnen gesetzte Schranke, innerhalb deren sie nur dem Menschen schaden dürfen, haben begründen sollen.

Was hier für fremden Ursprung sprechen könnte, aber nicht muß, ist nicht irgendwelche Ahnung von Naturgesetzen, sondern der mehr oder weniger deutliche Rest mythischer Vorstellungen, den Israel natürlich aus seiner Vergangenheit mitführte, der aber durch den reinigenden Einfluß des sittlichen

[1]) Wahrscheinlich ist aber hier wie auch sonst „Erde" im Sinne von „Erdbewohner" gebraucht, vgl. die Parallele zu 9, 13 in V. 15.

Jahveglaubens immer mehr geläutert wurde. Und dieser Einfluß des Jahveglaubens ist gerade auch bei der primitiverem Denken entstammenden Vorstellung eines Bundes Gottes mit den Tieren nicht zu verkennen. Denn wenn damit der Tierwelt auch eine selbständigere Stellung eingeräumt ist, als sie der sittlich fundamentierten Gottesanschauung entspricht, so kommt doch in dem Gedanken der ihr auferlegten Bundesverpflichtung Jahves bestimmende Macht über sie zum Ausdruck.

5. Kap. 14, 5—9.

Daß der Gedanke der Paradieshoffnung Hosea nicht losgelassen, sondern ihn zu neuer Gestaltung im Dienst seiner eigenen Zukunftserwartung angeregt hat, beweist Kap. 14, 5—9. Der sehr entstellte Text dürfte ungefähr lauten:

5. Ich will ihren Abfall heilen,
   will sie gerne lieben;
   (denn mein Zorn hat sich gewandt von ihnen.) [1])
6. Ich will sein wie Tau für Israel,
   daß es blühe wie eine Lilie.
   Seine Wurzeln sollen sich ausbreiten
   (wie bei Zedern) [2])
7. seine Schößlinge sollen wuchern;
   Und es soll seine Krone gleichen der des Ölbaums
   und sein Duft dem des Libanon.
8. Sie sollen zurückkehren und in meinem Schatten wohnen, [3])
   sie sollen gedeihen wie ein Garten; [4])
   (wie der Garten Jahves.)

---

[1]) V. 5c ist besser auszuscheiden; andernfalls ist מֵהֶם statt מִמֶּנּוּ zu lesen.

[2]) V. 6c l. וְיִשְׁלַח statt וְיֵרַד und כְּאַרְזִים statt כַּלְּבָנוֹן; noch besser wird letzteres überhaupt weggelassen wegen des Versmaßes.

[3]) lies: יָשֻׁבוּ וְיִשְׁבוּ בְצִלִּי.

[4]) mit Öttli („Amos und Hosea" S. 101) יְהִיוּ בַגָּן oder [כגן יהוה

Sie sollen grünen wie ein Weinstock,
berühmt werden wie der Wein des Libanon.
9. Was hat Ephraim noch mit den Götzen zu schaffen?
ich bin seine Anath und Aschera;
(oder: ich allein erhöre es.)
Ich bin wie eine grünende Zypresse,
von mir stammt seine Frucht.[1])
(oder: mein Werk sind seine Früchte.)[2])

Israel wird hier mit den üppig gedeihenden Pflanzen eines Gartens verglichen, denen Jahve Schatten und Tau spendet. Aller Götzendienst muß verschwinden vor der Erkenntnis, daß Jahve es ist, der allein Gedeihen gibt, daß er wie die immergrüne Zypresse, der „Lebensbaum", seinem Volke Leben spendet. Hosea benutzt also die Motive des von Gott gespendeten Natursegens, um das endzeitliche Friedensverhältnis Israels zu seinem Gott darzustellen; wie ein herrlicher Gottesgarten, von Jahve gepflanzt und behütet, ruht das Volk im Sonnenschein göttlicher Gnade. Ein Zug dieses Bildes könnte es wahrscheinlich machen, daß Hosea das Bild des Paradiesgartens vorschwebte, als er die Natur zum Sinnbild der religiösen Neugeburt nahm, nämlich der Vergleich Jahves mit der grünen Zypresse V. 9. Nowack hat richtig empfunden, wenn er zu der Stelle bemerkt (Kleine Propheten, S. 86): „Jahve ist der immergrünen Zypresse gleich, die Schatten spenden und erquicken kann — — — zugleich wird er zum Wunderbaum,

mit Benützung des unnötigen ר vor יִפְרֹחַ; dann ist יָשֻׁבוּ am Anfang des Verses zu streichen.

[1]) Vgl. zu diesem Vers Wellhausen, Kleine Propheten (Skizzen und Vorarbeiten V). 1892. S. 131.

[2]) Die eingeklammerte Übersetzung liest עֲנִיתִיו, mit Weglassung von וְאֲשׁוּרֶנּוּ und נִמְצָא, und erhält so auch hier als Versmaß den das ganze Stück, abgesehen von V. 5, beherrschenden Fünfer. Andernfalls bildet V. 9 zwei Doppeldreier als Abschluß.

von dem Israel seine Früchte empfängt, d. h. die Quelle alles Segens". Auch in Babylonien gilt die Zypresse als ein solcher Wunderbaum, wie die an unsere Stelle auffallend anklingende Wendung in einem Brief des Höflings Adad-schum-uṣur an Assurbanipal zeigt: „Eine Zypresse ist der König, mein Herr, die viele Leute belebt".[1]) Wir werden es hier mit einer beliebten Formel der devoten Schmeichelei zu tun haben. Dabei scheint speziell die Vorstellung vom Lebensbaum hereinzuspielen, wie er als beliebtes Motiv (auch in Israel) auf vielen Siegelzylindern und Palastreliefs wiederkehrt, und zwar oft als Konifere gezeichnet.[2]) Bekannt ist ja, daß die Zeder in Babylonien-Assyrien auch sonst als Gottesbaum gilt.[3]) Ebenso finden wir bei Ez. 31, 8 die בְּרֹשִׁים im Garten Gottes neben den Zedern. So ist vielleicht die Vermutung erlaubt, daß es der mit der Paradiesvorstellung untrennbar verbundene Lebensbaum ist, den Hosea bei seinem Vergleich Jahves mit der Zypresse vor Augen hatte. Das Charakteristische an dieser Verwendung des Paradiesbildes ist, daß es nicht mehr erstrebenswerte Wirklichkeit darstellen soll, sondern eben nur als Bild gebraucht wird, um den neuen Zustand zu veranschaulichen. Jahve ist dem Lebensbaum gleich in seiner segenspendenden Wirkung und steht dadurch im stärksten Kontrast zu den Götzen Ephraims, den in zahllosen Gottesbäumen, אֵילִים und אֱלֹהִים, verehrten Lokalgottheiten, die dem Volke nur Tod und Verderben bringen. So erfüllt der Geist der prophetischen Gottesauffassung die alten Formen der israelitischen Heilshoffnung und macht sie zu Ausdrucksmitteln einer rein religiösen Friedenserwartung.

[1]) Harper, Assyrian and Babylonian Letters VII, 657 bei E. Klauber, Keilschriftbriefe. 1911. S. 24.

[2]) Vgl. die Abbildungen bei A. Jeremias, ATAO.[3] 78 ff.

[3]) Vgl. die heilige Zeder auf dem Zedernberg Humbabas, Gilgameschepos T. IV. C. V., KB. VI, 156 ff.

6. Die Bedeutung des Paradiesfriedens bei Hosea.

Eine doppelte Verwendung des Friedensgedankens der Paradieshoffnung können wir demnach bei Hosea feststellen. Einmal die einfache Einstellung der traditionellen Motive in das eigene Zukunftsbild. Des Propheten eigenstes Anliegen ist eine Erneuerung der Herzensstellung zu Gott. Das traditionelle Element malt die Umwandlung der Natur und des Völkerlebens. Letztere zeigt insofern eine Berührung mit Hoseas Hoffnungen, als die Beseitigung des Krieges Raum schafft für die volle Entfaltung der religiösen Bestimmung des Volkes. Die äußeren Garantien des Volkslebens, Staat, Königtum, Heer, Beamtenschaft, treten völlig aus dem Gesichtskreis,[1]) da der Friede gegen außen durch Jahve selbst garantiert wird und das Glück im Innern durch Treue und Gotteserkenntnis gesichert ist. — Die zweite Art der Benützung des traditionellen Hoffnungsgutes ist die bildliche Verwendung der Motive des Paradiesgartens und Lebensbaumes. Die Formen des Naturfriedens sind hier der Darstellung der Harmonie des neuen Verhältnisses Israels zu Jahve dienstbar gemacht und haben keine selbständige Bedeutung mehr. Immerhin tragen sie dazu bei, den Friedensgedanken mit dem religiös-sittlichen Gebiet enger zu verknüpfen und dadurch die geistigen Werte in der Paradieshoffnung stärker hervortreten zu lassen. Und auch hier entsprechen sie der Verinnerlichung der prophetischen Zukunftserwartung, indem sie keinerlei staatliche Organisation voraussetzen.

Das hindert aber nicht, daß das Heilsgut eine ausgesprochen nationale Sache bleibt. Nur seinem wieder in Gnaden angenommenen Volke schenkt Jahve den Frieden der neugeschaffenen

[1]) Selbst 2, 2 und 3, 5 zeigen ein relativ geringes Interesse an der äußeren Staatsform. Doch erheben sich gegen die Herkunft dieser Verse (in 3,5 wenigstens des וְאֶת דָּוִיד מַלְכָּם) von Hosea so schwere Bedenken, daß man von ihrer Heranziehung wohl absehen muß.

Natur und die Sicherheit vor neuen Kriegen (2, 20). Wenn Hosea den Friedensgedanken in dieser Beschränkung schon übernommen hat, so stimmt das mit der Konzentration auch seiner übrigen Zukunftshoffnungen auf Israel (2, 25; 14, 6). Es ist das Volk Jahves, um dessen Seele er ringt und dessen künftiges Heil ihn allein die düstere Gegenwart bei allen äußeren Mißerfolgen innerlich überwinden läßt. Man kann allerdings fragen, ob bei der energischen Betonung des religiösen Moments der neuen Zeit und der Übergehung aller staatlichen und sozialen Organisationsformen aus dem Volk nicht schon unvermerkt eine religiöse Gemeinde geworden sei. Daß das prophetische Ideal in diese Richtung weist, ist kein Zweifel. Aber Hosea hat nicht daran gedacht, die nationalen Schranken zu durchbrechen. So bleibt die Spannung zwischen dem Festhalten der Volksgemeinschaft und der Preisgabe ihrer äußeren Formen unausgeglichen bestehen,[1]) die Möglichkeit der zeitlichen Verwirklichung hat den Propheten nicht beschäftigt. Nur in diesem Sinne wird man sagen können, daß er sich in der Gestaltung seines Ideals von den zeitlichen Formen der Geschichte abwende.[2]) Auch an diesem Punkt bleibt also die Jahve-Religion eine Weissagung auf die Zukunft.

d) Amos.

1. Seine Stellung zur Volkszukunft.

Wenn wir die überlieferten Reden des wenig älteren Zeitgenossen des Hosea, Amos, durchprüfen, so hat es den Anschein, als könne hier der Friedensgedanke keinen Raum finden. Und wenn wir am Schluß des Buches unmittelbar nach dem vernichtenden Donnerschlag des göttlichen Gerichts,

[1]) Diese Unausgeglichenheit ist auch von Caspari, Der bibl. Friedensgedanke nach dem Alt. Test., S. 13 empfunden.

[2]) Procksch, Geschichtsbetrachtung. 1902. S. 28.

der ein Leichen- und Trümmerfeld hinterläßt, ein freundliches Heilsbild aufsteigen sehen, so können wir uns schwer dem Eindruck entziehen, dem zuerst Wellhausen[1]) und erst jüngst Cornill[2]) so beredten Ausdruck gegeben haben, daß hier ein so absoluter Gegensatz vorliegt, wie ihn ein geschlossener und einheitlicher Charakter wie Amos kaum in sich vereinigt haben könne.

Darin wird dieser Eindruck zweifellos das Richtige treffen, daß das neunte Kapitel so, wie wir es jetzt lesen, nicht gesprochen worden sein kann. Wir können nicht mehr den früheren Standpunkt teilen, daß Amos, nachdem er erbarmungsloses Gericht angesagt hat, denselben Hörern zur selben Zeit die große Wendung zum Heil verkündigt habe.[3]) Damit sind alle Versuche gerechtfertigt, welche die hier offen zutage liegende Schwierigkeit auf eine dem historischen Denken gerecht werdende Weise zu lösen unternehmen.

Die allermeisten dieser Versuche haben damit geendet, den verheißenden Schlußabschnitt einem anderen späteren Verfasser als Amos zuzuschreiben.[4]) Durch diese Verteilung der einander entgegengesetzten Partien auf zwei verschiedene Individualitäten scheint die Möglichkeit gewonnen, die Predigt des Amos als die einheitliche und folgerichtige Auswirkung eines Grundgedankens, nämlich der Idee von der sittlichen Gerechtigkeit als oberstem Weltprinzip zu verstehen, die sich in der Vernichtung Israels manifestiert.[5])

---

[1]) l. c. S. 93 f.

[2]) Zur Einleitung ins Alt. Test. 1912. S. 79 ff.

[3]) z. B. v. Orelli, Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs. 1882. S. 250.

[4]) Einen Mittelweg schlagen z. B. Meinhold (l. c. 63 Anm.) und Stärk (Das assyrische Weltreich. 1908. S. 19) ein, die einen zugrunde liegenden Heilsspruch des Amos für wahrscheinlich halten, der jetzt nur in Überarbeitung vorliegt.

[5]) Vgl. dafür u. a. Wellhausen, l. c. S. 93 f. Smend, Lehrbuch der

Allein von verschiedenen Seiten aus ist diese Anschauung von Amos als dem ausschließlichen Gerichtsboten als mit dem Tatbestand nicht vereinbar bestritten worden. Auf der einen Seite machte man darauf aufmerksam, daß Stellen wie 5, 4. 6. 14. 15; 8, 11 ff. dafür sprechen, daß Amos, sei es immer,[1]) sei es nur eine bestimmte Zeit lang,[2]) an die Möglichkeit eines Erfolgs seiner Predigt und infolge davon eine Begnadigung des Volkes geglaubt hat, daß er also jedenfalls nicht ganz ohne Heilshoffnung war. Auf der anderen Seite sieht man in der Beschränkung der Bußpredigt des Amos auf Nordisrael den deutlichen Hinweis darauf, daß er Juda anders beurteilte und vom Gericht ausnahm.[3]) Noch tiefer sucht Stärk[4]) die Notwendigkeit des Vorhandenseins einer Heilshoffnung aus dem Wesen der alten Prophetie überhaupt zu begründen, indem er auf die „doppelte Folie" hinweist, auf der sich das Wirken der Propheten abhebt, nämlich das Vorhandensein kleiner Kreise neben dem verworfenen Volksganzen, die die alte Väterreligion reiner bewahrten und den Propheten als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt ihres Wirkens dienten. Allerdings wird ihre Erhaltung im Gericht nirgends ausdrücklich ausgesprochen; doch weist Nötscher[5]) mit Recht darauf hin, daß neben der kollektivistischen Vergeltung, die in der prophetischen Verkündigung in den Vordergrund tritt, immer die Möglichkeit einer individuellen Vergeltung vorausgesetzt sei.

---

altteſtamentl. Religionsgeſchichte.[2] 1899. S. 183 ff. Marti, Dodekapropheton, S. 224. Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels in der aſſyriſchen Zeit. 1902. S. 41.

[1]) Volz, Die vorexiliſche Jahveprophetie. 1897. S. 17. 22 f.

[2]) Cornill, l. c. S. 85.

[3]) Meinhold, Studien I. 1. S. 55 ff.

[4]) l. c. S. 19 ff.

[5]) „Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexiliſchen Propheten". 1915. S. 65 ff. (Altteſt. Abhandlungen ed. J. Nikel VI). Vgl. auch Sellin, Beiträge zur israelitiſchen und jüdiſchen Religionsgeſchichte II. 1897. S. 237.

Und da Amos neben Gottes Gerechtigkeit, die den Menschen nach ihren Werken vergilt und vor allem die Sünde straft, auch seine Güte kennt, die das Strafgericht als Mittel der Läuterung und Erziehung benutzt, so sind auch bei ihm die Voraussetzungen für jene Möglichkeit vorhanden.

Es drängt sich also von verschiedenen Richtungen die Überzeugung auf, daß auch Amos eine Heilshoffnung kannte. Bezüglich der psychologischen Vermittlung ihrer Verkündigung sind verschiedene Vermutungen möglich. Darin wird jedenfalls völlige Übereinstimmung herrschen, daß er sie nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Bußpredigt verkündigte. Auch daß er eher den wenigen Jahvetreuen davon sprach als dem großen Haufen, dürfte eine naheliegende Annahme sein. Demnach werden wir kaum annehmen können, daß die Stellung des Heilsbildes im Amosbuch uns über die chronologische Einreihung oder sachliche Anknüpfung von Amos' Heilserwartung Aufschluß gebe. Aber wenn wir uns den komplizierten Entstehungsprozeß der meisten prophetischen Schriften vergegenwärtigen, so werden wir das auch gar nicht erwarten, sondern uns davor hüten, aus der Stellung eines Abschnitts innerhalb einer größeren Sammlung bestimmte Schlüsse auf Zeit der Abfassung und Autor zu ziehen. Für die Frage nach der wahrscheinlichsten Verbindung von Droh- und Heilsweissagung bleibt daher genügend Spielraum, der es nicht zu einem „entweder-oder" kommen läßt.

2. Der Inhalt seiner Hoffnung.

Eine Frage, die damit nicht vermengt, sondern für sich behandelt sein will, ist die, ob nicht der Inhalt von 9, 8 ff. gegen die Verfasserschaft des Amos Protest erhebt. Es würde uns zu weit führen, wenn wir pro und contra bezüglich des ganzen Abschnitts 9, 8—15 aufführen und gegeneinander ab-

wägen wollten. Für unseren Zweck kann nur V. 13—15 in Betracht kommen;[1]) diese Sonderstellung des letzten Stücks wird ja auch durch die lose Aneinanderreihung der einzelnen Bilder gerechtfertigt. Auch scharfe Bestreiter der Echtheit des Schlußabschnitts im Amosbuch geben zu, daß der Inhalt von V. 13 sich für den Landmann Amos sehr gut verstehen lasse.[2]) Nur die Erwähnung der Zurückführung der שְׁבוּת wird als entscheidender Grund für die Annahme späterer Herkunft bezeichnet. Daß Amos von einer neuen Blüte des Landes und Wiederherstellung des Volkes redet, ist aber, wenn er überhaupt ein Heil erhoffte, von vornherein zu erwarten. Dabei ist noch gar nicht gesagt, daß er an eine Rückkehr aus dem Exil denke. Der Terminus שׁוּב שְׁבוּת bezeichnet zunächst ganz allgemein die Herbeiführung der großen Schicksalswendung, die die Heilszeit begründet, und ist alte Redeweise der eschatologischen Sprache. Man wird daher kaum V. 14[a] aus dem Kontext ausscheiden dürfen, zumal auch die metrischen Schwierigkeiten nicht unüberwindlich sind.[3]) Nun ist die Schilderung der paradiesischen Fruchtbarkeit in V. 13 keine Erfindung des Amos, der von seiner Erfahrung des Landlebens aus über das Maß von V. 14[b] oder etwa Dtn. 7, 12; Levit. 26, 4 f. kaum hinausgegangen wäre. Hier liegt mehr als eine „prophetische Hyperbel" (Orelli) vor. Es ist ein Zug der alten Paradieshoffnung, daß die Berge Most sprudeln lassen statt Wasserquellen und die Hügel zerfließen oder hinschmelzen, d. h. in ebene Flächen sich ausdehnen, daß unablässig der Same gestreut und die Ernte der rasch sich erneuernden Naturgaben eingeholt

[1]) Für V. 8—12 können wir auf die erschöpfende Auseinandersetzung zwischen Cornill und Sellin verweisen (Zur Einleitung ins Alte Test. S. 79 ff. u. 65 ff.).

[2]) Cornill, l. c.

[3]) Vgl. Stärk, l. c. S. 27. 186 und „Ausgew. poetische Texte des Alt. Test." Heft 2. 1908. S. 16.

werden kann. Daß Amos ebenso wie Hosea oder Jesaja die Farben des Paradiesmythus zur Ausmalung seiner Hoffnung benützt hat, wird niemand auffällig finden. Gerade wenn er, wie die Sammlung seiner Reden vermuten läßt, nur selten von der segensreichen Zukunft seines Volkes sprach, so wird er sich mit kurzen, mehr andeutenden Zügen begnügt haben und zur Anknüpfung diese oder jene charakteristische Einzelheit aus dem traditionellen Hoffnungsgut herausgegriffen haben. — Wenn V. 14 und 15 hiermit die Hoffnung auf eine neue Zukunft des Jahvevolkes verknüpfen, so erfährt die an und für sich universal gerichtete Erwartung der Naturumwandlung eine gewisse Umbiegung ins Nationale. Das bedeutet aber nicht nur eine Beschränkung, sondern auch eine Bereicherung des Gedankens. Zu der vollkommenen Harmonie in der Natur, die dem Menschen mit der Fülle ihrer Gaben dient, gesellt sich das friedliche Glück eines Volkes, das vor feindlichen Gewalten geschützt zu innerer Wohlfahrt erblühen kann. Neben dem Naturfrieden kennt und erhofft Amos also auch den Frieden der inneren Ordnung.

Die Kürze der Ausführung läßt nicht erkennen, wie er den letzteren begründet dachte und wie weit er seinen Umfang bestimmte. Daß ihm friedliches Gedeihen nicht ohne die Grundlage sittlichen Handelns denkbar war, wird man bei dem unbeugsamen Verkünder des auf Recht und Gerechtigkeit gerichteten Gotteswillens ohne weiteres voraussetzen. — Auch auf völlige Ausschließung des Kriegs deutet keine sichere Spur. Das sichere Wohnen im Lande schließt glückliche Kriege an und für sich nicht aus. Nimmt man die Echtheit des vorangehenden Abschnitts an, so sind sie ziemlich sicher erwartet. Auch hier nähme dann der Friedensgedanke der Paradieshoffnung noch nicht den beherrschenden Platz in der Zukunftshoffnung ein; erst die Bereicherung seines Inhalts unter ver-

änderten Volks- und Weltverhältnissen bringt ihn zu voller Entfaltung und macht ihn fähig, zum umfassendsten Ausdruck der prophetischen Heilshoffnung zu werden.

e) Die Bileamsprüche.

Für unsere aus der Behandlung des eschatologischen Friedensgedankens bei den Propheten erwachsende Vermutung, daß schon in der volkstümlichen Heilshoffnung der Gedanke des Paradiesfriedens eine Rolle spielte, gewähren einige Stellen der historischen Schriften des Alten Testaments eine willkommene Bestätigung, allerdings, wie ja zu erwarten, mehr in bisweilen abgeblaßten Andeutungen als klar ausgesprochen.

Die meisten dieser Stellen sind von dem Eindruck des Auszugs aus Ägypten und der Eroberung Kanaans durch Israel beherrscht und sehen dieses für das ganze Leben und die Entwicklung des Volkes entscheidende Ereignis nun im Lichte der Heilshoffnung an, wovon die Darstellung desselben in eigentümlicher Weise beeinflußt wird. Als der großen, grundlegenden Heilstat Jahves, die die Entfaltung des Volkes zu ungeahnter Blüte erst ermöglichte, kommt der Besitznahme des Gelobten Landes vom Standpunkt des nationalen Kraft- und Siegesbewußtseins aus die Bedeutung der entscheidenden Wendung des Volksgeschicks zu, die sich mit der erhofften Machterweisung Jahves am Ende der Tage ohne weiteres in Parallele setzen und demgemäß mit den Farben dieser abschließenden Heilsoffenbarung schildern ließ. In allgemeinen Zügen hat schon Sellin[1]) auf diesen Tatbestand hingewiesen, der besonders im Schilfmeerlied, den Bileamsprüchen, dem Lied und Segen Moses zum Ausdruck komme. Uns interessieren besonders die Andeutungen über den paradiesischen Zustand des verheißenen Landes und das friedliche Glück des Volkes, die sich mit den prophetischen Hoffnungen berühren.

[1]) Der alttestamentliche Prophetismus. 1912. 16. 153. 160.

1. Num. 23, 18—24.

Solche Andeutungen finden wir in dem meist dem Elohisten zugeschriebenen Bileamspruch Num. 23, 18—24, von dem wir die wichtigsten Verse hier einrücken:

21. Nicht erblickt man Frevel[1]) in Jakob,
noch schaut man in Israel Unheil.
Jahve, sein Gott, ist mit ihm,
und Königsjubel [erschallt] in ihm.

23.[2]) Denn keine Beschwörung ist in Jakob,
und keine Wahrsagung in Israel;[3])
Zur rechten Zeit[4]) wird Jakob gesagt
und Israel, was Gott tun wird.

22. Gott hat es aus Ägypten geführt,
eines Wildochsen Hörner hat es.[5])

24. Siehe, wie eine Löwin erhebt sich das Volk
und wie ein Löwe richtet es sich auf;
Nicht legt sich's, bis es Raub verzehrt hat
und Blut von Erschlagenen getrunken.

---

[1]) Nichts zwingt dazu, אָוֶן als Unheil zu verstehen. Der beanstandete V. 23 weist, hinter V. 21 eingestellt, auf die oben gegebene Bedeutung hin. Hi. 15, 35; Ps. 7, 15; 10, 7, wo אָוֶן ebenfalls dem עָמָל parallel geht, zeigen ebenso die Bedeutung „Frevel", die in den beiden ersten Stellen durch das hinzugesetzte מִרְמָה resp. שֶׁקֶר nahegelegt wird, vgl. auch Ps. 7, 17. עָמָל ist also nicht als Synonym, sondern als Folgeerscheinung von אָוֶן gemeint.

[2]) V. 23 ist vor V. 22 zu stellen, wodurch der vorher beschädigte Zusammenhang einwandfrei hergestellt und die sonst bevorzugte Ausscheidung unnötig wird.

[3]) Vgl. v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Num. 22—24. 1900. S. 30. II. S. 55.

[4]) Statt כָּעֵת vielleicht besser כְּעִתּוֹ, vgl. Giesebrecht, Berufsbegabung der Propheten. 1897. S. 77, Anm. 1, aber vgl. auch Hos. 13, 13^b.

[5]) Oder „hat er"? so Greßmann, Die Schriften des Alten Test. II. 1. 1910. S. 55.

Hier wird der glückselige Zustand Israels mit eschatologischen Farben gemalt.[1]) Und zwar schildert V. 21 das Glück des erwählten Volkes als Freiheit von אָוֶן und עָמָל, Unberührtbleiben von נַחַשׁ und קֶסֶם unter der segensreichen Königsherrschaft Jahves. Es ist nichts anderes als der innere Friede, die wolkenlose Heiterkeit seliger Gefilde, wo kein Frevel oder dunkle Zauberkunst mehr die Harmonie stören und die göttliche Rache heraufbeschwören kann und kein Leid noch Mühsal die begnadigten Bewohner beunruhigt. Bemerkenswert ist dabei, wie stark neben den natürlichen Gütern auch die sittlichen und religiösen Werte in den Gesichtskreis treten. Selbst wenn man אָוֶן nur als „Unheil" gelten lassen will, so erscheint doch das ungetrübte Verhältnis zu Jahve als die condicio sine qua non für das äußere Glück. Wie V. 22. 24 zeigen, besteht für das Bewußtsein des prophetischen Dichters zwischen diesem Friedensbild und dem blutigen Niederwerfen alles feindlichen Widerstands durch dasselbe Volk noch kein ausschließender Gegensatz. Der glückliche Krieg nach außen erscheint nicht als Störung des friedlichen Wohlergehens im Innern, ja er dient vielmehr gerade als Beweis des יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ: der König Jahve zeigt seine Macht in der Niederwerfung der Feinde.

2. Num. 24, 5—9.

Auch der meist J (von Smend J_2) zugewiesene Bileamspruch Num. 24, 5—9 zeigt Spuren von der Vertrautheit der alten Erzähler mit der Hoffnung auf Wiederkehr einer Paradieszeit, zum wenigsten für Israel.

5. Wie schön sind deine Zelte, Jakob,
und deine Wohnungen, Israel!

---

[1]) Zu der eschatologischen Stimmung vgl. v. Gall, l. c. S. 26. 30. 35. 36. 37.

6. Wie Bachtäler, die sich weithin dehnen,
wie Gärten am Strom,
Wie Palmen,[1]) die Jahve gepflanzt,
wie Zedern am Wasser!
7. Es rinnt Wasser aus seinen Eimern,
und seine Saat hat reichliches Naß.[2])
Mächtiger als Gog[3]) ist sein König,
und erhaben ist sein Königtum.
8. Gott hat es aus Ägypten geführt,
eines Wildochsen Hörner hat es.[4])
Es frißt Völker, die ihm feind sind,
und ihre Gebeine zermalmt es
und ihre Lenden zerschmettert es.[5])
9. Es kauert hin, lagert sich wie ein Löwe
und wie eine Löwin, wer darf es aufstören?
Wer dich segnet, sei gesegnet,
und wer dir flucht, verflucht!

V. 6 und 7 dieses Orakels schildern Israels Glück unter dem Bilde des wasserreichen Gartens im Bachtal, dessen Bäume von Jahve selbst gepflanzt sind. Hier ist der Anklang an die ja auch von J überlieferte Erzählung vom Paradiesgarten Gen. 2, 4b ff., der durch den ständig fließenden Wasserspruder getränkt wird und den Gott selbst gepflanzt hat, kaum zu

---

[1]) Lies mit Dillmann אֵילִים, da אֲהָלִים nicht mit Sicherheit zu deuten ist. Im Tg. als Aloeholz wiedergegeben, wird es eine seltene und kostbare Baumart bezeichnen sollen, wie sie in das Paradies gehört. Daß das Wort nur noch Ps. 45, 9; Spr. 7, 17; Hohes Lied 4, 14 vorkommt, kann für das Alter unsrer Stelle nichts besagen.

[2]) Der Text dieser Vershälfte ist sehr unsicher.

[3]) Lies statt מֵאֲגַג mit LXX מִגּוֹג, vgl. v. Gall, l. c. 35.

[4]) Vgl. 23, 22.

[5]) Statt חִצָּיו lies חֲלָצָיו; doch ist das letzte Versglied überschüssig und besser zu tilgen.

überhören. Ist unsre Wiedergabe von V. 7a richtig, so ist Israel als Gärtner vorgestellt, der mit vollen Eimern seine Saaten tränkt, analog der Schilderung des ersten Menschen, dem die Bebauung und Bewachung des Gartens übertragen wird, Gen. 2, 15. Die Begründung und Bürgschaft des goldenen Friedens aber ruht auch hier darauf, daß Jahve, der auch der übermenschlichen Zerstörungsmacht gewachsen ist, inmitten seines Volkes König wurde. Hiermit hat eigentlich das Friedensbild ein Ende und die Verherrlichung der kriegerischen Größe des Volkes bildet einen eigenen Schlußabschnitt. Es ist charakteristisch, daß dieser Umschlag der Stimmung hier wie beim vorigen Lied mit der Erinnerung an die große Gottestat in der Geschichte beginnt, durch die sich Jahve als der Gott seines Volkes erwiesen hat. Sobald sich der Blick auf die geschichtliche Vergangenheit wendet, tritt das Bild des Paradiesfriedens zurück. Die Zeit, in der auf glücklichen Kämpfen das Lebensinteresse des Volkes beruhte und daher das kriegerische Ideal in den Vordergrund trat, war nicht geeignet, sich in Bildern paradiesischen Friedens zu spiegeln. Für deren häufigere Verwendung war erst Raum geschaffen, als mit der Eroberung des Landes und dem Genuß seiner Güter die Schätzung friedlicher Zustände sich allgemein durchsetzte. Daß die Friedenshoffnung aber nicht erst bei einem geschwächten und kriegsmüden Volke Eingang fand, also nicht nur der Reflex geschichtlicher Zustände ist, dafür sind die Bileamsprüche sichere Zeugen. Stammen sie doch, worauf schon ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit hinweist, nicht erst aus der Zeit der Pentateuchquellen J und E, bei denen wir sie überliefert finden, sondern sind von diesen nur übernommen,[1]) sind also auf jeden Fall nicht nach der

[1]) Die Differenzen in den beiden von uns behandelten Orakeln sind also nicht mit den verschiedenen Anschauungen der beiden hexateuchischen Erzähler zu erklären; nur indirekt können sie zu deren Illustrierung ver-

ersten Königszeit entstanden. Das Fehlen jeder Andeutung der Reichsspaltung (23, 21; 24, 7) und die Anspielung auf Davids Königtum im vierten Spruch Num. 24, 15—19 könnte für die davidische Zeit sprechen; doch weisen manche Indizien noch weiter zurück.[1])

f) „Das Land, da Milch und Honig fließt".

Daß die Idee vom Frieden des Paradieslandes schon sehr früh in Israel bekannt war, darauf weist auch eine allem Anschein nach nur beim jüngeren Jahvisten J_2 ursprüngliche Redewendung hin.

Schon in seiner Untersuchung über die Sintflutsagen[2]) hat Usener auf die Bezeichnung des verheißenen Landes als des Landes, „das von Milch und Honig fließt", kurz hingewiesen und dazu bemerkt, sie gemahne zusammen mit der Wundertraube der Kundschafter „an das wohlbekannte Bild des Götterlandes".[3]) Ausführlich handelte er über die Zusammenstellung

---

wandt werden, sofern man annehmen darf, daß J und E bei der Auswahl der Sprüche die ihnen am meisten zusagenden bevorzugt haben werden und dadurch ihre eigenen Ideale zum Ausdruck brachten.

[1]) Ob eine sichere Datierung möglich ist, erscheint fraglich. Agag (24, 7), worauf sich die Ansetzung in Sauls Zeit beruft, ist textlich nicht gesichert. Das Königtum 23, 21 und 24, 7 scheint ursprünglich jedenfalls auf Jahves Herrschaft in Israel bezogen gewesen zu sein, womit die vorkönigliche Zeit in Frage käme.

[2]) H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen. 1899. 3. Teil. S. 206 f.

[3]) Zu den von ihm angeführten Stellen Exod. 3, 8; 33, 3; Levit. 20, 24; Num. 13, 28; 14, 8; 16, 13 f. sind hinzuzufügen Exod. 3, 17; 13, 5; Dtn. 6, 3; 11, 9; 26, 9. 15; 27, 3; 31, 20; Jos. 5, 6; Jer. 11, 5; 32, 22; Ez. 20, 6. 15. Davon gehören Exod. 3, 8. 17; 33, 3; Num. 13, 27; 14, 8; 16, 13 f. zur jahvistischen Schicht, und zwar sind sie mit Smend J_2 zuzuweisen. Auch Exod. 13, 5 könnte noch hierher gerechnet werden, da der Kern der Verordnung 13, 3—16 über das Fest der ungesäuerten Brote und das Erstgeburtsopfer aller Wahrscheinlichkeit nach aus der jahvistischen Schicht stammt. Das älteste Vorkommen dieser Redewendung führt demnach ins neunte oder achte Jahrhundert. Als zweite Gruppe ziemlich sicher datierbarer Stellen ist zu nennen: Dtn. 26, 9. 15; Jer. 11, 5; 32, 22; Ez. 20, 6. 15, etwa zwischen 650 und 591

„Milch und Honig" und ihre Bedeutung in der Antike, den Pseudepigraphen und in der alten christlichen Kirche in einem Aufsatz,[1]) in dem er durch eine Fülle von Belegen nachwies, daß Milch und Honig für die Schilderung des Götterlandes typisch sind und von da in das Bild des Paradieses und des goldenen Zeitalters übertragen wurden. Trotzdem Useners die Vorstellung nicht über die Antike zurückverfolgte, ist die Bedeutung seiner Darlegungen rasch anerkannt worden. Es ist in der Tat schwer, eine so auffällige Übereinstimmung in derselben bei zwei verschiedenen Völkern auftretenden Ausdrucksweise aus ganz verschiedenen Wurzeln herzuleiten und etwa für Israel die Redewendung „Milch und Honig" als allgemeine Bezeichnung von etwas Köstlichem, vom Standpunkt und den Lebensgewohnheiten des Nomaden her, zu erklären, ganz abgesehen davon, daß Kanaan gewiß durch andere Dinge begehrenswert erscheinen mußte als gerade durch Milch und Honig.[2]) Es darf jetzt als sicher gelten, daß der Jahvist, wenn er Kanaan als das Land bezeichnete, das von Milch und Honig

---

anzusetzen, die beiden Deuteronomiumstellen vielleicht noch geraume Zeit früher.*) Die übrig bleibenden Stellen, Lev. 20, 24 (in einer paränetischen Parenthese des Heiligkeitsgesetzes), Dtn. 6, 3; 11, 9; 27, 3; 31, 20 (der jüngeren Umrahmung des deuteronomischen Gesetzes angehörig), Jos. 5, 6 (wahrscheinlich redaktionell), führen wohl in die Zeit des Exils. — Der Sprachgebrauch des Jahvisten hat sich also mit der Vorstellung des verheißenen Landes untrennbar verknüpft, so daß er auch da benützt wurde, wo die zugrunde liegende Vorstellung offenbar nicht mehr lebendig war; schließlich diente die Redensart nur mehr als beliebtes Füllwort.

[1]) Rhein. Museum für Philologie. Bd. 57. 1902. S. 177 ff. Schon früher hat Roscher (Studien zur griech. Mythologie. 1878 ff. 3. Nektar und Ambrosia) auf den Honig als Götterspeise der Antike hingewiesen.

[2]) So hat denn auch Stade alsbald die Beweiskraft von Useners Darlegungen für den israelitischen Sprachgebrauch anerkannt (ZAW. 1902. S. 321 ff.).

---

*) Sie gehören zum eigentlichen Gesetzkörper, nach Hempel (Die Schichten des Deuteronomiums. 1914. S. 207 f.) zur älteren Schicht desselben.

fließt, die künftige Wohnung Israels als ein zweites Paradies hinstellen wollte. Nur das könnte fraglich erscheinen, ob die von ihm gebrauchte Redeweise, weil in dem Glauben an die Wiederkehr des Paradieses wurzelnd, ähnlich wie die Bileamsprüche, die Gottesverheißung im Lichte der Endhoffnung darstellt, oder ob sie nichts weiter bedeutet als einen dichterischen Vergleich, der das stolze Gefühl des Besitzes eines schönen Landes zum Ausdruck bringt. Im Hinblick auf Num. 13, 27, wo die Kundschafter erzählen, daß das Land, das sie durchstreiften, allerdings von Milch und Honig fließe, und auf Num. 16, 13 f., wo im Munde Dathans und Abirams Ägypten als ein solches Land bezeichnet und dem Lande der Verheißung gegenübergestellt wird, muß man sich für die letztere Erklärung entscheiden. Für diese spricht auch eine Stelle der älteren jahvistischen Schicht J_1, Gen. 13, 10, wo der Jordankreis mit dem Garten Jahves verglichen wird mit Rücksicht auf seine reiche Bewässerung.

Woher aber stammt der eigenartige Ausdruck des jüngeren Jahvisten für das Paradiesland? Und in welche Zeit fällt seine Entstehung oder Übernahme? Man hat für die griechischen Vorstellungen, von denen aus erst das richtige Verständnis des israelitischen Sprachgebrauchs möglich wurde, auf ältere orientalische Wurzeln geschlossen. Israel freilich konnte als Ursprungsort nicht in Betracht kommen. Demnach fragt Stade (l. c.) unter dem Eindruck des von Usener vorgelegten Materials: „Kommt die mythologische Idee von Milch und Honig als Götterspeise oder Kost des Götterlandes in den assyrisch-babylonischen Mythen vor?“ Von der Beantwortung dieser Frage hängt es in hohem Grade ab, ob seine vorher geäußerte Ansicht, die Phrase „das Land, welches von Milch und Honig fließt“ sei „in der Zeit des Synkretismus und der synkretistischen Herrschaft (achtes und neuntes Jahrhundert v. Chr.)“ in Israel

eingewandert, sich behaupten läßt. Denn daß nur deshalb assyrisch-babylonische Herkunft in Betracht kommen müsse, weil die Sintflut- und Paradieserzählung in diese Richtung weisen, ist ein sehr anfechtbarer Schluß. Greßmann nun glaubt die Erwähnung von Milch und Honig „mit Wahrscheinlichkeit" auf babylonischen Ursprung zurückführen zu können. „Denn in Babylonien galt Honig als Götterspeise und dort spielte er eine Rolle im Kultus. In babylonischen Ritualtexten wird häufig ein Gemisch aus Honig und Dickmilch genannt, das namentlich bei der Weihe neuer Götterbilder gebraucht ward (KAT.[3] S. 526). Von dort scheinen der Ritus und die damit verbundenen mythischen Vorstellungen nach Arabien, Palästina, Ägypten und Griechenland gewandert zu sein." [1]) Es erscheint jedoch fraglich, ob diese Herleitung aufrecht erhalten werden kann. Gewiß kommt Honig und Dickmilch in Babylonien vor, aber nicht, wonach Stade in erster Linie fragte, in babylonischen Mythen, sondern in Ritual- und Beschwörungstexten. Hier wird das Gemisch häufig unter anderen Opfergaben wie Brot, Getreidekörner, Öl, Mehl, Datteln ꝛc. aufgeführt und spielt bei der Zeremonie der Mundöffnung und Mundwaschung bei der Weihe neuer Götterbilder, übrigens in Gemeinschaft mit „reinem Wasser, Wasser der Beschwörung", eine Rolle. [2]) Es kann also nicht mit größerem Recht als Götterspeise bezeichnet werden, als etwa Mehl, Öl, Fett, Opferfleisch ꝛc. Davon, daß es mit dem Paradies oder dem Götterland in Verbindung gebracht wurde, erfahren wir vollends keine Silbe. Im Gegenteil, in den babylonischen Mythen kommt Milch und Honig nicht vor. Adapa backt Brot für Ea und bereitet ihm Wasser, er geht

---

[1]) l. c. S. 215.

[2]) Vgl. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der bab. Rel. 1901. S. 122 ff. 139 e (auch als Salbe des Beschwörers genannt) und in „Orientalische Studien", Festschrift für Nöldeke, S. 960 ff.

auf Fischfang aus, doch wohl auch, um die Bedürfnisse der Tafel zu decken. Beim Göttermahl im babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma eliš essen die Götter Weizenbrot und trinken Wein. Auf der Seligeninsel, die Gilgameš aufsucht, wird eine Wunderspeise bereitet, aber nur von Broten in verschiedenen Stadien vor und nach dem Backen ist die Rede.[1]) Wir bleiben also auf das Vorkommen von Milch und Honig im Ritus angewiesen. Daß mit dem Ritus gewöhnlich mythische Vorstellungen verbunden waren, wird man nicht in Abrede stellen. Aber die Frage ist, ob sie in Babylonien noch lebendig waren. Daß Milch und Honig in verschiedener Reihenfolge unter anderen Opfermaterialien aufgezählt werden, macht es nicht gerade wahrscheinlich. Und wenn sich die mythische Vorstellung nur noch in Verbindung mit dem Ritus erhielt, so ist die Übernahme derselben in Israel so unwahrscheinlich wie möglich, da wir von Milch und Honig im Opferritus nichts mehr finden, der letztere vielmehr abgelehnt wird (Lev. 2, 11 f.). Die angeführte Sachlage im babylonischen Kult läßt dagegen die Annahme zu, daß dort der Gebrauch von Milch und Honig von auswärts eingedrungen ist, aber nie so innig mit den religiösen Vorstellungen der Babylonier verschmolz, daß auch die an ihn sich knüpfenden mythologischen Ideen einen festen Platz in den babylonischen Mythen sich hätten erobern können. Dazu stimmt das Schweigen der altbabylonischen Urkunden über diesen Brauch (Gudea zählt bei der breit geschilderten Tempelausstattung Korn, Fleisch, Gewürz und vor allem Weinstöcke auf, Cyl. A. 27, 24 ff.).[2])

Auch für Greßmann indes kommt unter Eichhorns Anregung Babylonien nur mehr als Übergangsland für die Wan-

[1]) Jensen, KB. VI, 1. 511 f.

[2]) Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. 1907. 119 ff. VAB. 1. Stück.

derung dieser und anderer mythischer Ideen vom Osten nach dem Westen in Betracht, nachdem er die schlagenden Parallelen in der persischen Mythenwelt vorgeführt hat.[1]) Und ganz gewiß sind die persischen Vorstellungen von Milch und Honig für die Erklärung des israelitischen Sprachgebrauchs viel eher in Anschlag zu bringen als die babylonischen. Die Sage vom Yama des Veda, dem Yima des Avesta und seinem jenseitigen Reich mit den Teichen von Butter, voll von Milch, mit dem Trank von Soma, Honig oder geschmolzener Butter zeigt die Verbindung der Idee vom Seligengefilde mit der Paradiesspeise von Honig und Milch, bestätigt also auch die auf den Orient als Ursprungsland zurückweisenden Feststellungen Useners. Aber auch als Götterspeise κατ' ἐξοχήν gelten diese Substanzen in der arischen Religion. Im Mittelpunkt aller Opfergaben und -Mythen steht der Rauschtrank des Soma im vedischen Kultus, der aber an die Stelle des Honigmets älterer Zeit getreten ist und mit Vorliebe mit Milch vermischt wird.[2]) Milch und Butter aber spielen auch sonst unter den Opfergaben eine besondere Rolle, was mit der Hochschätzung der Kuh als eines von göttlichem Nimbus umflossenen Tieres zusammenhängt. Götter und Göttinnen erscheinen in Gestalt von Stieren und Kühen, der Mythus erzählt von dem Raub der himmlischen Kühe durch die Dämonen, die die Lichtgötter nur nach hartem Kampfe wieder gewinnen.

Wird so aus der religiösen Gedankenwelt der Arier die eigentümliche Bedeutung, die jene beiden Substanzen Milch und Honig als Paradiesspeise wie bei anderen Völkern Vorderasiens so bei den Israeliten wenigstens zeitweise gewonnen haben, durchaus begreiflich, so bleibt noch die Frage, wie und wann wir uns die Beeinflussung der israelitischen Gedankenwelt durch

[1]) l. c. S. 290 ff. 291, Anm. 1.
[2]) Oldenberg, Religion des Veda. 1894. S. 360 f.

persische Mythen zu denken haben. Babylonien kommt, wie wir sahen, nach den bis jetzt vorliegenden Zeugnissen als Vermittler nicht in Betracht, womit der Gedanke einer Übernahme im achten und siebten Jahrhundert oder auch früher hinfällig wird. Für eine direkte Beeinflussung bleiben zwei Möglichkeiten; die eine von der Zeit des Exils an, wo die Berührung mit der persischen Religion gewiß nicht ohne Einfluß auf das Judentum geblieben ist.[1]) Diese Eventualität scheidet jedoch hier aus, da ja fast alle Stellen, die unsre Redeweise bieten, fraglos älter sind. Die andere Möglichkeit einer direkten, bezw. durch die kananitische Bevölkerung vermittelten Beeinflussung durch die arische Vorstellungswelt bietet die neuerdings nachgewiesene Durchsetzung von ganz Syrien bis in den Süden Kanaans mit arischen Volkselementen zur Zeit der Amarnabriefe, d. h. im 15. und 14. vorchristlichen Jahrhundert, neben denen als weiterer nicht semitischer Bevölkerungsteil Mitanni und Arzawa (die eigentlichen Hetiter) vorkommen. Ed. Meyer setzt den Einbruch der arischen Scharen in die südlich des Zagros sich ausbreitende Ebene vermutungsweise in das 17. Jahrhundert.[2]) Jedenfalls kann die sicher über längere Zeit sich erstreckende führende Stellung der Arier in Syrien nicht ohne merklichen Einfluß auch auf die religiösen Vorstellungen der palästinischen Bevölkerung geblieben sein.[3]) Eine Spur dieser Einwirkung aber dürfen wir wohl nach allem Gesagten in der israelitischen Bezeichnung Kanaans als eines אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ erblicken, in der wir ein Bruchstück der arischen Paradiesvorstellung erkannt haben.[4]) So darf die

[1]) Vgl. E. Stave, Parsismus und Judentum. 1898 und J. Böhmer, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes. 1909. S. 174 ff.

[2]) Geschichte des Altertums.[2] I, 2, S. 602. Vgl. auch Kittel, Geschichte des Volkes Israel.[2] I. S. 83 f.

[3]) Vgl. Böhl, Kanaanäer und Hebräer. 1911. S. 20.

[4]) Weitere Berührungen mit arischen Vorstellungselementen sucht nachzuweisen F. Spiegel, Eranische Altertumskunde. 1871. I, S. 458 ff.

Redeweise vom Lande, das mit Milch und Honig fließt, als ein unzweideutiges Dokument dafür angesehen werden, daß die Vorstellung eines mit wunderbarer paradiesischer Fülle gesegneten Landes und die Sehnsucht nach dem Genusse seiner Güter in ungestörtem Frieden in Israel uralt ist.

Ob diese Redewendung auch schon bei dem Jahvisten ihren ursprünglichen Sinn verloren hatte und „technische Bezeichnung" Kanaans geworden war, wie es augenscheinlich in der späteren Zeit der Fall war, ist wohl kaum mit Sicherheit auszumachen.[1]) Der Gedanke, Kanaans Reichtum und das Glück des darin angesiedelten Israel mit paradiesischen Farben zu schildern, war jedenfalls dem Jahvisten, wie wir oben gesehen haben, nicht fremd. Nun ist freilich auffällig und mit Recht betont worden (von Stade und Greßmann l. c.), daß sich weder die Phrase in den Patriarchensagen, noch der Gegenstand in der Paradieserzählung Gen. 2, 3 erwähnt findet, wie auch der Kult seine Verwendung nicht kennt. Daraus läßt sich jedoch kaum mehr folgern, als daß der Jahvist verschiedene Überlieferungen kannte, die aus ganz disparaten Quellen stammen konnten, ohne daß er deren Unterschiede immer auszugleichen trachten mußte. Hatte er seine Paradieserzählung in der ihm zusagenden Gestalt übernommen und weitergebildet, so konnte er daneben ohne Schwierigkeit gelegentlich Züge aus einer anderen, aber im Volke noch lebendigen Tradition entnehmen und verwerten.[2])

---

[1]) Doch läßt Jes. 7, wo dieselbe Zusammenstellung nur wenig modifiziert als חֶמְאָה וּדְבַשׁ wiederkehrt, das Gegenteil vermuten, sofern die Auslegung im Recht ist, daß in 7, 14 f. ein Stück volkstümlicher Heilseschatologie vorliegt, während 7, 21 auf Mißverständnis oder ironischer Verkehrung des ursprünglichen Sinnes beruht.

[2]) Daß indessen auch in der Paradieserzählung von J_2 Einflüsse der indogermanischen Anschauungswelt sich bemerkbar machen, hat neulstens Meinhold, dessen inhaltsreiche Abhandlung mir erst bei der Vorbereitung zur Drucklegung meiner Arbeit zu Gesicht kommt, nachgewiesen („Indogermanen in Kanaan?" in „Abhandlungen zur semitischen Religionskunde

g) Der Judasegen.

Verwandte Züge in der Zeichnung des Paradieses finden wir im Judasegen Gen. 49, 8—12, den uns J_1 überliefert. Wer die Verse 11 und 12 auf Juda bezieht, wie Wellhausen, Stade, Holzinger, Marti u. a., wird die in ihnen enthaltene Schilderung allerdings nur in bedingtem Sinne eschatologisch oder messianisch nennen können,[1]) sofern die Ausmalung des Glücks in Juda in Farben ausgeführt ist, die sonst dem eschatologischen Stil angehören. Dies letztere wenigstens wird man kaum mehr bestreiten können. Wein und Milch sind nicht der Juda vor allen anderen Stämmen eignende Reichtum, sondern die Zusammenstellung dieser beiden Dinge ist ein stehender Zug des Paradieses, bezw. der wiederkehrenden goldenen Zeit, geradeso wie das Zeugma Milch und Honig. An die Stelle des Honigs ist der Wein getreten, wofür man wohl darauf hinweisen kann, daß das älteste als Rauschtrank beliebte Getränk nicht der Wein, sondern der Honigmet war, an dessen Stelle jener dann trat, indem er oft noch den älteren Namen weiterführte.[2]) Als Stellen, welche dieselbe Auffassung verraten, kommen Am. 9, 13 (das nur den Wein nennt) Jo. 4, 18 und Jes. 55, 1 in Betracht, wo ganz offenkundig

und Sprachwissenschaft, Baudissin überreicht". 1918. S. 348 ff.). Wenn auch nicht alle Einzelheiten, speziell der Quellenscheidung in Gen. 2 und 3 zweifelsfrei sein mögen, so ist doch jedenfalls die Unterscheidung der beiden Rezensionen J_1 und J_2 je nach der örtlichen Ansetzung des Paradieses ein glücklicher Gedanke, der auch mein seinerzeit geäußertes Bedenken (Die Quellen der Genesis. 1916. S. 146) betreffend die Scheidung von Gen. 2, 6 und 10—14 aufhebt. Tatsächlich verlegt J_1 nach Gen. 2, 8 den Paradiesgarten in den Osten, wie auch die Babylonier den Götterberg im Osten suchen, während J_2 Eden, von dem die vier Weltströme ausgehen, im Norden, etwa in Armenien, dem Quellort von Euphrat und Tigris suchen, ebenso wie auf indogermanischem Boden der Götterberg im Norden gedacht ist.

[1]) So Schröder, ZAW. 1909. S. 196, Anm. 1.

[2]) Für die Indogermanen vgl. Oldenberg, l. c. S. 177. 366.

die Speise der Heilszeit gemeint ist. Diese Auffassung von V. 11 und 12 des Judasegens stände auch durchaus im Einklang mit den ganz ähnlichen Anschauungen, wie wir sie in den Bileamsprüchen kennen lernten. Nicht die wirkliche Gegenwart wird geschildert, von ihr stammt nur der Anlaß und die Anknüpfung; als eine Zeit des wiedergekehrten Paradieses sieht der Dichter des Spruchs die Friedenszeit an, deren sich Juda, wenn er seinen Kampf ausgefochten, erfreuen darf, und mit ihm natürlich die von ihm beherrschten Brüder.

Aber man darf wohl noch weiter gehen im speziell eschatologischen Verständnis dieser Verse. Die Auffassung von V. $10^{b\alpha}$ oder 10^{b} oder des ganzen Verses 10 als einer späteren Interpolation bleibt bei der messianischen Deutung von 10^{b} ganz unbefriedigend, da die Verheißung des Messias und seiner Völkerherrschaft nach dem Aufhören von Judas Königtum so sehr dem geschichtlichen Verlauf widerspricht, daß man sie keinem Interpolator zutrauen kann. Von den nicht messianischen Erklärungen von 10^{b} ist die auf den Ort Silo mit Recht allgemein aufgegeben. Es bleiben die neuerdings vorgetragenen Deutungen auf Sela, Sohn Judas[1]) und Nebukadnezar,[2]) den endlichen Beherrscher Judas. Der ersteren Annahme, die nur $10^{b\alpha}$ ausscheiden will, widerstreitet der Versbau; zu der Tatsache, daß das Alte Testament keinen Herrscher Sela kennt, kommt der Umstand, daß kein Leser die Umbiegung der unmißverständlichen Stammesbezeichnung Juda nach dem Eingang von V. 8. 9 auf die Person Juda vollziehen konnte, so daß die Glosse ihren Zweck von vornherein verfehlt hätte; auch ist das unbestimmte יָבֹא für die Nachfolge des Sohnes denkbar ungeeignet und der Sinn: die Herrschaft wird nicht von Juda weichen, bis sie auf seinen Sohn übergeht, selbst für einen Interpolator zu platt. Die zweite Auslegung, die ebenfalls

[1]) Schröder, l. c. — [2]) Marti, ebenda.

nicht ohne Schwierigkeiten ist[1]) (vor allem die Wahl gerade dieser Stelle zur Verherrlichung Nebukadnezars bleibt ein Unding), wird überflüssig, wenn der Text ohne diese exegetischen Hilfskonstruktionen verständlich zu machen ist. Und das ist möglich, sowie man V. 11. 12 nicht auf Juda, sondern auf den V. 10 genannten Messias bezieht. Gegen diese Beziehung spricht in der Tat nichts, wenn man die eschatologische Darstellungsweise in den beiden Versen anerkennt. Der bei den Exegeten der verschiedensten Richtungen[2]) wiederkehrende Einwand, der reichliche Weingenuß könne nicht dem Messias zugeschrieben werden, liest teils zu viel aus den Worten heraus (von ständigem „Katzenjammer" (Cornill) kann keine Rede sein, da הַכְהֵלִי ebensogut „funkelnd" wie „glasig, trübe" bedeuten kann, vgl. Greßmann l. c. 288, Anm. 1), teils übersieht er, daß die in V. 11 f. gemachten Aussagen weniger die Tätigkeit, das Schwelgen des Messias beschreiben als in konkretem Beispiel den sprichwörtlichen Überfluß der Heilszeit ausmalen wollen, der natürlich allen, die sie erleben, zugute kommt. Daß überhaupt der Schilderung der naturhaften Güter ein so breiter Raum gegönnt wird, kann nicht befremden; einerseits haben wir es mit der Behandlung typischer Züge zu tun, zum andern befinden wir uns nicht auf der Höhenlage des israelitischen Prophetismus.

Überblicken wir nun das in V. 10—12 gezeichnete Bild, so liegt klar vor Augen, daß die Hoffnung auf den Endfrieden hier eine selten klare und eigenartige Veranschaulichung gefunden hat, die um so wirksamer ist, je deutlicher sie sich von der Zeichnung der auf Gewalt und Eroberung gegründeten

---

[1]) Vgl. Sellin, Der alttestamentl. Prophetismus, S. 171 Anm. Auch die Bindung an den emendierten Text מִשְׁלֹה läßt sie immer fraglich bleiben.

[2]) z. B. v. Orelli, Weissagung, S. 136; Holzinger, Genesis, S. 259; Cornill, Zur Einleitung, S. 6.

Herrschaft Judas V. 8. 9 abhebt.[1]) In ein die Völker umspannendes Reich, in dem paradiesische Fülle, ungetrübter Genuß und allgemeiner Friede herrschen, mündet Judas von kriegerischem Ruhm bedecktes Königtum aus. Nur eines bleibt im Dunkel, die Gestalt des Herrschers in diesem Reich. Daß er auf dem Esel als Reittier einzieht, kann uns keinen weiteren Aufschluß über ihn geben: es ist das gewöhnliche Reittier der alten Zeit, die das Pferd nur als Bespannung des Streitwagens kannte. Um so mehr erwarten wir von seinem Namen Aufschluß; aber hatten wir es schon Jes. 9, 5 mit nicht ganz leicht verständlichen Ehrenbezeichnungen zu tun, so scheinen hier die vier, oder nach den alten Übersetzungen zu schließen, drei Buchstaben שִׁילֹה oder שִׁלֹה ein unlösbares Rätsel aufzugeben. Von den unzählbaren Deutungsversuchen haben sich nur wenige über das antiquarische Interesse des Exegeten hinausragende Bedeutung zu erringen vermocht. Wer nicht überhaupt auf eine Deutung verzichtet wie Dillmann, Kautzsch, Holzinger, hält entweder an der von den alten Übersetzern an die Hand gegebenen Auffassung: שִׁלֹה = אֲשֶׁר לוֹ = „dem es (nämlich Zepter und Herrscherstab) zukommt" fest, so wenig die dann notwendige Ergänzung des Subjekts und der häßliche Gleichklang שִׁלּוֹ וְלוֹ befriedigen können oder er akzeptiert die von Giesebrecht und Ball vorgeschlagene Ergänzung eines מ und liest מִשִּׁלֹה = „sein Herrscher". Aber gerade weil sich diese Deutung so glatt in den Zusammenhang einpaßt, wird man gegen ihre Verstümmelung in ein unverständliches שִׁלֹה immer wieder bedenklich. Und schließlich wird man für den Bringer des Friedensreichs auch am ehesten einen ihn mit Rücksicht auf diese seine Aufgabe charakterisierenden Namen erwarten, so gewiß das „nomen est omen" gerade für derartige Ehren-

[1]) Vgl. die ansprechende Darstellung dieses Gegensatzes bei Sellin, Die Schilohweissagung. 1908. S. 9.

prädikate gilt. Von diesem Gesichtspunkt aus wird man auch den beiden noch erwähnenswerten Deutungen, Lagardes שְׁאִילוֹ = sein Erbetener und Sellins שִׁלּוֹ = sein Neugeborener, die zudem beide sonst nicht zu belegende Vokabeln verwenden, skeptisch gegenüberstehen. Erwägungen ähnlicher Art werden es gewesen sein, die Gunkel auf den schon von der Hengstenbergschen Schule zugrunde gelegten Stamm שלה zurückgreifen und die Lesung שָׁלֵו = der Geruhige vorschlagen ließen. So glücklich diese Bezeichnung in den Zusammenhang paßt, so berücksichtigt sie doch nicht das ה des überlieferten Konsonantentextes. Dieses scheint am ehesten auf ein Suffix der 3. sing. hinzuweisen wie in עירה und סוּתָהּ des folgenden Verses. Mit Recht scheint uns auch Sellin darauf hinzuweisen, daß eine (durch ein solches Suffix am kürzesten herstellbare) Beziehung des Künftigen zum Stamme Juda zur Anknüpfung und Fortführung des Judasegens nicht fehlen dürfe. Es darf deshalb der Vorschlag gemacht werden שִׁלֵּהוּ = sein Geruhiger oder Friedfertiger (man beachte die Schreibung שִׁלֵּיו Jer. 49,3; Hi. 21,23 und das impf. יְשַׁלֶּיו) zu lesen. Die Vertauschung des י mit dem ל zu שילה ist ein geringes Abschreiberversehen und bedarf keiner weiteren Erklärung, ebensowenig die Lesart שלה, die, wenn einmal die Stellung des י zweifelhaft geworden war, leicht zur Vereinfachung gewählt werden konnte.[1])

So würde also der Name des erwarteten Zukunftsherrschers recht eigentlich mit der seinem Auftreten zugeschriebenen Beendigung des kriegerischen Zeitalters zusammenstimmen und uns zugleich auf die Art hinweisen, wie er die Völkerherrschaft

[1]) Man vergleiche auch die Ähnlichkeit der althebräischen Schriftzeichen für ה und י (z. B. Schrifttafel der hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch, Kol. 1—3) und der entsprechenden samaritanischen Kursive (ebenda Kol. 9), die mindestens so verführerisch ist wie die von Ball hervorgehobene zwischen althebräischem ש und מ für die Möglichkeit einer Auslassung des י vor ה.

erringt: nicht als gewaltiger Kriegsheld, der zuerst den furchtbaren Kampf gegen feindliche Mächte ausfechten muß — das würde mit seinem Namen in unversöhnlichem Widerspruch stehen. Dem aus Juda hervorgehenden Friedevollen beugen sich die Völker freiwillig, bringt er doch das goldene Zeitalter, nach dem sich die ganze Menschheit sehnt.[1])

Wer dächte nicht bei diesem Heilsspruch des altisraelitischen Sängers aus der Davidszeit an den Friedefürsten Jesajas, dem die Herrschaft über das erweiterte Davidsreich zufällt, nachdem alle Kriegswaffen, von deren Lärm vorher die Welt widerhallte, vernichtet sind? So wenig die Eigenart des jesajanischen Zukunftsherrschers verkannt werden darf, so gewiß ist doch die Wesensverwandtschaft mit dem „Beruhigen" aus Juda. Wir finden also unsere bei der Betrachtung der jesajanischen Heilshoffnung ausgesprochene Vermutung, daß sie auf ältere Traditionen zurückgehen müsse, um verständlich zu werden, auf der ältesten erreichbaren Stufe israelitischer Friedenserwartung durchaus bestätigt.

h) Micha.

Damit lenken wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück, und fragen nach der Wirkung der großen

---

[1]) Ob das יִקְהַת des MT oder תִּקְוַת der LXX, Vulg. und Peschitto den ursprünglichen Text darbietet, ist schwerlich sicher auszumachen. Die letztere Lesart würde in der Hervorhebung der freiwilligen Zuwendung der Völker dem Zusammenhang besser entsprechen, obgleich auch יקהת von der spontanen Anerkennung des Regiments des שִׁלֹה verstanden werden kann. An der einzigen Stelle, wo das Wort noch vorkommt, Spr. 30, 17 spricht alles für Verschreibung aus der LXX-Lesart זְקֵנַת oder קְהַת. Und da יקה als Wurzel weder im Hebräischen noch im Syrischen vorkommt, muß man zur Erklärung arabisches وقه oder وقى heranziehen. Diese Unsicherheit legt doch immer wieder die Annahme eines Worts vom Stamm קוה als ursprüngliche Lesart nahe.

Zukunftsgedanken Jesajas auf den Hoffnungsbesitz der folgenden Zeit.

Ob schon Micha sich von seinem großen Zeitgenossen beeinflußt zeigt, kann fraglich erscheinen. Daß er überhaupt eine lichtere Zukunft seines Volkes gekannt hat, ist uns zweifellos, und zwar aus denselben Gründen, die wir bei Amos anführten. Besonders deutlich ist bei ihm ja auch die Zuspitzung der Drohreden auf die Volksführer, denen er die Hauptschuld an den verwerflichen Zuständen im Volk beimißt, und deren Beseitigung vor allem durch Jahves Gericht herbeigeführt werden soll. Um so mehr bleibt ihm die Möglichkeit, seinem Mitleid mit dem verführten Volke Raum zu geben und seine Jüngergemeinde der Heilsgedanken Jahves trotz aller gegenwärtigen und bevorstehenden Drangsale zu versichern.

Die Gedanken, die sich mit dieser heilvollen Zukunft befassen, tragen aber eine eigentümliche Färbung. Abgesehen von dem Stück 4, 1—4, das ja nicht von Micha stammt, ist in den Texten, wie sie uns jetzt vorliegen, wenig von einer Friedenshoffnung zu merken. Der Zukunftsherrscher, wie ihn 5, 1 ff. schildert, wird zwar öfters in Parallele zu Jesajas Friedensfürst gestellt, doch geben jedenfalls die Verse 1—3 dazu schwerlich ein Recht. Das „Weiden in der Kraft Jahves" kann auch in kriegerischem Sinne gemeint sein, wozu V. 5 anleiten könnte. Alles, was aus V. 1—3 mit Sicherheit sich erschließen läßt, ist, daß der verheißene Herrscher dem (wohl durch Fremdherrschaft verursachten) Elend Israels ein Ende machen wird, und bis an die Enden der Erde berühmt sein wird. Darin ist gewiß eine neue Zeit des inneren Gedeihens eingeschlossen,[1]) aber gegenüber der Betonung des Aufhörens der Bedrängnis tritt dieser Gedanke zurück.

[1]) Das יָשָׁבוּ V. 3, zu dem ein לָבֶטַח oder בְּשָׁלוֹם ergänzt werden muß, bezeichnet nur die Sicherheit vor neuen, feindlichen Überfällen.

Nun hat man zwar schon lange 5, 4[a] וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם als Ergänzung zu V. 3 herangezogen[1]) und Sellin hat diese Auffassung dahin ergänzt, daß V. 4[b]. 5[a] als ursprünglich mit Stichwort an den Rand geschriebene Glosse zu deuten sei und der gewöhnlich in die Pluralform geänderte Singular וְהִצִּיל in 5[b] die direkte Fortsetzung bilde.[2]) Aber so geschickt dadurch das in der jetzigen Stellung völlig unverständliche Element והיה זה שלום in einen guten Zusammenhang gebracht ist, so scheint doch das folgende die Deutung auf den Friedefürsten illusorisch zu machen. Lassen wir 4[a]. 5[b] beiseite, so bleibt doch V. 6 f., wo dem Rest Jakobs die Rolle des reißenden Löwen unter den Nationen zugeschrieben wird, also ungefähr das Gegenteil des emendierten V. 4 erwartet ist.[3]) Und ziehen wir weiter 2, 12 f.; 4, 11 f. heran, nach denen ebenfalls von den Übrigen in Israel den Völkern eine siegreiche Schlacht geliefert

---

[1]) Vgl. P. Kleinert bei J. P. Lange, Theol.-homilet. Bibelwerk. 1868. 19. Teil: Obadja-Zephanja, S. 72. Ebenso v. Orelli, Kleine Propheten z. St.

[2]) Die israelitische Heilandserwartung. 1908. S. 33.

[3]) Stärk (Assyr. Weltreich, S. 135 f.) deutet allerdings 5, 6 auf den Völkerfrieden, indem er auf die meist als Bild der segenspendenden Macht gebrauchte Wendung vom Himmelstau und Regen hinweist. Aber einmal muß bei seiner Deutung von V. 6[b]: „man, d. h. Israel wartet nicht mehr auf Menschenhilfe, weil es auf Jahves Hilfe allein zu rechnen gelernt hat," der verbindende und begründende Gedanke zwischen beiden Vershälften, daß Jahve sein Volk zum Gottvertrauen erzogen hat, ergänzt werden. Sonst wird jeder Leser das „man" des יְקַוֶּה auf die Völker deuten, die eben von Israel, also doch von Menschen, abhängig sind. Dann ist der auffallend gleichmäßige Bau der beiden Strophen V. 6 und 7 zu berücksichtigen, der die Annahme, hier habe ein Interpolator absichtlich den ursprünglichen Sinn der ersten Strophe in sein Gegenteil verkehrt, sehr erschwert. Endlich findet sich auch der Tau, als Bild der Massenhaftigkeit, und zwar in charakteristischer Weise 2. Sam. 17, 12, wo er mit dem andern Bild der zahllosen Menge, dem Sand am Meere V. 11 in Parallele steht und mit der Folge der völligen Vernichtung des Davidischen Heeres verbunden wird: die beste Analogie zu den vorliegenden Versen. Auch Ps. 110, 6 kommt der Tau als Bezeichnung der Menge der Kampfesscharen vor.

werden soll (nach 2, 13 unter der Führung ihres Königs), so muß die Deutung von 5, 1—3. 4a. 5b auf ein weltumspannendes Friedensreich doch recht zweifelhaft werden — es sei denn, daß man all' die genannten Stellen Micha abspricht. Daß Kap. 4 und 5 überhaupt mehr als eine Sammelstätte von zusammenhangslosen eschatologischen Bruchstücken, denn als Zukunftsschau eines einzelnen Propheten erscheint, könnte dieses Urteil begünstigen, wenn nicht der ganz fragmentarische Charakter des Buches Micha und der prophetischen Weissagungen überhaupt gegen ein solches summarisches Verfahren bedenklich machte. Man wird es deshalb vorziehen, den durch alle Stücke gehenden, kriegerischen Ton dem Micha selbst zuzuschreiben und 4, 1—4 als analog seiner Stellung im Jesajabuch zur Eröffnung der eschatologischen Partie der prophetischen Schrift hergesetztes Stück zu betrachten,[1]) das dem großen Zeitgenossen entlehnt und mit einem volkstümlichen Zusatz versehen wurde.

In 5, 3 klingt dann bei der Hoffnung auf Errettung von den feindlichen Bedrängungen die Idee des Friedens im Sinne ungestörter Ruhe und Wohlfahrt im Innern leise an, ohne aber zu selbständiger Bedeutung zu kommen.[2])

Fragen wir nach einer Erklärung für diesen auffallenden Gegensatz zur jesajanischen Weissagung, so kann eine solche nur darin gesucht werden, daß in Micha die nationale Bestimmtheit der Jahvereligion noch in viel stärkerem Maße zur Geltung kommt als bei einem so überragenden Geiste wie Jesaja. Daß der nationale Gedanke nicht imstande war, ihn

---

[1]) Den Gegensatz dieses Stückes zu den sonstigen Weissagungen Michas betont auch Caspari, Die israelitischen Propheten, S. 73 f. mit etwas anderer Lösung seiner Einstellung in den jetzigen Zusammenhang.

[2]) 5, 9 ff. redet nicht von der Herbeiführung einer Friedenszeit durch Beseitigung der Kriegsrüstung, sondern ist ein Drohorakel analog Jes. 2, 6 ff. gegen alles, woran sich das falsche Vertrauen des Volkes auf Errettung anklammern konnte.

die Sünde seines Volkes übersehen zu lassen, das befähigte ihn, als Gerichtsbote Jahves den Untergang der gegenwärtigen Staatsform zu verkünden. Aber da es vor allem ein Punkt ist, in dem er die Sünde Israels am krassesten zur Erscheinung kommen sieht und der daher vor allem seinen Blick auf sich bannt, nämlich das Großstadtelend,[1]) so kann er begreiflicherweise die Verderbnis nicht in ihrer vollen Tiefe erfassen. Die Bauernbevölkerung mit ihrem altväterisch schlichten Jahvedienst, die ihm nicht nur durch seine Herkunft nahesteht, sondern ihm gegenüber den Städtern noch unverdorben erscheint, läßt ihm die Hoffnung auf eine neue Zukunft des Jahvevolkes offen. Hier speziell in dem von feindlichen Scharen so oft heimgesuchten Hügelland, das sich zur Philisterebene herunterzieht, der näheren Heimat unseres Propheten, ist wohl auch der kriegerische Geist der Jahvereligion, der die Zeit der Besitznahme Kanaans charakterisiert, immer vorherrschend geblieben. In dieser Gegend spielt ja die kampfesfrohe, von Kraft und Siegesbewußtsein erfüllte Simsonsage, die in dem rasenden Roland die Wirkung des Jahvegeistes verherrlicht. Die dauernde Notwendigkeit der Selbstbehauptung unter den stammfremden Eingesessenen und gegen die beutelustigen Nachbarn mußte den Gott der Schlachten, der seine Scharen zum Siege führt, dem Volk besonders nahe bringen und die Hoffnung auf die endliche Niederwerfung aller Feinde im heiligen Krieg viel brennender erhalten und viel inniger mit der Heilshoffnung überhaupt verwachsen lassen, als etwa in Jerusalem und dem Bergland Judäas. Und der rauhe Landmann aus Moreschet, den Jahve zu seinem Boten berufen hat, redet in der Sprache und denkt in den Gedanken seiner Heimat nicht nur, wenn er

[1]) Vgl. die glänzende Darstellung bei Kleinert, Die Propheten Israels S. 62 ff.

die Sünde geißelt, sondern auch, wenn er den Blick auf die ferneren Wege Jahves mit seinem Volk, dem Rest, den sein Gericht übrig läßt, hinauslenkt.

i) Psalm 46.

Daß Jesajas großartige Ausgestaltung der überkommenen Friedenshoffnung aber doch nicht ohne Wirkung auf den von ihm beeinflußten Kreis der Jahvetreuen geblieben ist, müßten wir vermuten, auch wenn uns keine Zeugnisse dafür mehr erhalten wären. Dieser Fall, bei der lückenhaften Überlieferung der alttestamentlichen Literatur weiter nicht verwunderlich, ist jedoch nicht eingetreten, so daß wir in der glücklichen Lage sind, auch noch die nächsten Ausläufer der jesajanischen Endhoffnung verfolgen zu können.

Ein Dokument aus dem Jüngerkreise Jesajas dürfen wir aller Wahrscheinlichkeit nach in dem 46. Psalm erblicken. Wie starke Berührungen mit der jesajanischen Gedankenwelt in diesem Liede vorliegen, hat Kittel in überzeugender Weise dargestellt.[1]) Nicht nur die beherrschende Grundstimmung weltüberwindenden Glaubens, die dem Psalm seinen Charakter gibt, sondern auch die eigenartige Prägung und Verknüpfung einzelner Gedanken sind ohne genaue Kenntnis und tiefes Verständnis der jesajanischen Verkündigung undenkbar. Dabei zeigt die selbständige Gestaltung des Ganzen, die Geschlossenheit und Kraft der Anschauung und die frische Ursprünglichkeit der Empfindung, die noch heute jeden empfänglichen Leser in ihren Bann zieht (zu denen allerdings die Exegeten nicht immer gehören), daß wir es nicht mit einem ängstlichen Nachbeter oder sklavischen Nachahmer eines großen Vorbilds zu tun haben, sondern mit einem original angelegten Jünger, in dem der Geist des Meisters lebendig war. Dies alles, wie die stark

[1]) Die Psalmen übersetzt und erklärt. 1914. S. 179 ff.

mythologische Farbe der Ausführung wird immer wieder kräftig gegen eine spätere Ansetzung unseres Liedes protestieren.

Wenn wir seinen Inhalt im Anschluß an Jesajas Friedenshoffnung behandeln, so gehen wir natürlich von der in neuerer Zeit immer allgemeiner anerkannten eschatologischen Auffassung des Psalms aus. Sie wird sowohl durch die entsprechenden Stellen bei Jesaja und andernorts (Ps. 48, 2), wie durch die erst mit ihrer Hilfe mögliche restlose Erklärung des Textes als die richtige erwiesen. Das Sträuben gegen diese Auffassung ist gerade bei der von ihren Gegnern[1]) beliebten Ansetzung des Psalms zur Zeit Alexanders des Großen unbegreiflich, da doch zu jener Zeit unbestritten eine reiche eschatologische Erwartung vorhanden war.

Es wird sich nur darum handeln, die beiden bei der eschatologischen Auffassung möglichen Erklärungsarten zu prüfen. Entweder nämlich liegt uns eine reine Schilderung der Endzeit vor, die von der Gegenwart ganz unabhängig ist, oder wir haben es mit der Schilderung eines historischen Ereignisses zu tun, zu der die Endzeitmythen nur die Farben geliefert haben. Eine Entscheidung ist hier sehr schwer zu fällen. Die erste Erklärungsart[2]) hat das Fehlen jedes konkreten, zeitgeschichtlichen Zuges für sich. Und doch scheint der Einsatz in V. 2, der gerade die geschichtliche Erfahrung von Gottes Hilfe stark betont voranstellt und von den eschatologischen Psalmen nur noch in Ps. 76, 2—4 begegnet, eher auf einen bestimmten Anlaß der Entstehung zu weisen. Dazu stimmt, daß es sich im ganzen Psalm um eine rettende Gottestat handelt, die im Unterschied von anderen, ähnlichen Liedern wie Psalm 93, 96—98, 47 nicht in allgemeinen, schon formelhaft gewordenen Wendungen, sondern als der Kampf mit dem Chaos besungen

[1]) z. B. Kautzsch[3] z. St.

[2]) Zuerst von Gunkel vertreten (Ausgewählte Psalmen. 1904. S. 100).

wird, ähnlich wie bei Nahum 2, 2 ff.; Habakuk 3. Denken wir noch daran, daß auch Jes. 17, 12—14 von den Scharen Sanheribs in ähnlicher Bilderſprache geredet wird,[1]) ſo werden wir geneigt ſein, auch für unſer Gedicht an eine hiſtoriſche Grundlage zu denken. Als ſolche würde dann nach allem, was wir über den Verfaſſer zu ſagen hatten, einer der Sanheribzüge gegen Jeruſalem in Betracht kommen. Durch Jahves Rettungstat begeiſtert, feiert der Dichter das alle Gemüter bewegende Ereignis als den Sieg ſeines Gottes über die widergöttlichen Mächte überhaupt. Als prophetiſcher Dichter, der in den einzelnen Gottesgaben immer das ganze des göttlichen Weltplanes zum Vollzuge kommen und ſein Zuſtandekommen verbürgt ſieht, darf er die endgültige Wirkung aller Machtoffenbarung Jahves als bereits eingetreten vorausnehmen und durch ſeinen Preis erhöhen.

Von dieſem Ineinandergreifen der einzelnen Gottestat und der abſchließenden Weltvollendung in dem Auge des Sängers rührt das eigentümliche Schillern der einzelnen Bilder her. Meinen wir bisweilen vom Dichter auf eine eben geſchehene Errettung hingewieſen zu werden V. 2. 8, im irdiſchen Jeruſalem in dem Kreis der Jahvegläubigen zu ſtehen V. 6 und dann vor die Tore auf das verlaſſene Schlachtfeld geführt zu werden V. 9, ſo werden wir aus ſolchen Vorſtellungen ſofort wieder herausgeriſſen und mitten in kosmiſche Kataſtrophen hineingeſtellt. So erklärt ſich ſowohl das Feſthalten mancher Exegeten an der rein hiſtoriſchen Erklärung (ſei es nun unter Heranziehung der Befreiung Jeruſalems von Sanherib[2]) oder der Völkerbewegung zur Zeit Alexanders des Großen), wie die

[1]) „Ha ein Brauſen vieler Völker, dem Brauſen des Meeres vergleichbar und ein Toſen mächtiger Nationen, wie wogende Waſſer toſen ſie, doch er fährt drein, da zerſtäubt's in die Winde, wie Spreu von der Windsbraut gejagt, wie Räder vor dem Sturme."

[2]) So ſchon Delitzſch.

völlige Ablehnung von einer solchen unter Betonung des zeitlosen Charakters der Schilderung. Das Richtige dürfte auch hier in der Mitte liegen.

Verhält es sich aber so, daß der Sänger unseres Psalms unter dem Eindruck und in der Verherrlichung des einmaligen, geschichtlichen Ereignisses die abschließende Rettungstat des Gottes Israels besingen kann,[1]) so dürfen wir seine Ausführungen unbedenklich heranziehen für den Friedensgedanken der Enderwartung. Daß dieser letztere eine hervorragende Stelle in unserem Liede einnimmt, zeigen V. 5 f. und 9—11. Wirkungsvoll hebt sich der Gottesfriede in der Gottesstadt V. 5 von dem Aufruhr der Elemente in den vorhergehenden und dem Völkersturm in den folgenden Versen ab. Er ist als bereits vorhanden gedacht und beruht darauf, daß Gott hier seinen Wohnsitz hat V. 6. Gottes Gegenwart in Zion, eine auch aus Jesaja bekannte Glaubensvorstellung, erscheint hier in besonderer Beleuchtung dadurch, daß Jerusalem als das wiedergekehrte Paradies geschildert wird. Nichts anderes kann der Strom, dessen Bäche die Gottesstadt erfreuen, bedeuten, als den Paradiesstrom, der das Land der Seligen durchfließt. Das geht schon aus der Gegenüberstellung mit dem mythischen Chaos V. 3 und 4 hervor: dem Zerbrechen des gottwidrigen Kosmos kann nur der Friede des Gottesgartens als entsprechendes Gegenstück an die Seite gestellt werden. Hat Jesaja unter dem Bilde des alles überragenden Gottesberges Jerusalem als die Erneuerung des Paradieses auf Erden kurz charakterisiert, so tut dasselbe der Dichter unseres Psalms, indem er einen anderen, bekannten Zug des Paradiesbildes, die Sage vom Gottesstrom, benützt.

---

[1]) Vgl. Jesajas Weissagung, Kap. 9, 1—6.

Das Bemerkenswerte dabei ist nur, daß er die uralte Hoffnung seines Volkes bereits in der Gegenwart verwirklicht sieht (s. oben). Das ist dadurch möglich, daß ihm die mythischen Bilder, die er gebraucht, nichts weiter als Veranschaulichung seines hochfliegenden im Glauben erfaßten Ideals sind. Was uns bei Jesaja schon wahrscheinlich war, ist hier unabweislich: die im Volke lebendigen eschatologischen Vorstellungen dienen als farbenprächtige Illustrationen des geistigen Geschehens, das unserem Dichter die Hauptsache ist. אֱלֹהִים בְּקִרְבָּהּ das ist die Verbürgung einer Stätte des Friedens, und es ist die ihm vertrauende Gemeinde, in welcher das Wohnen Gottes auf dem Zion seine tiefere Begründung und Abzweckung hat. Auch hier also mischt sich in charakteristischer Weise das zeitlich bedingte mit dem endzeitlich absoluten Geschehen. Paradiesesfriede herrscht schon gegenwärtig in der von prophetischem Geist erfüllten Gemeinde, alle Stürme der äußeren und inneren Feinde müssen an ihr abprallen, weil sie in Gottes Schutz steht und weil Gott für sie eintritt. Paradiesesfriede aber ist auch das sicher verbürgte Endziel der Wege Gottes, wenn er den Ansturm des feindlichen Chaos vernichtet hat.

Gottes Eingreifen ist es, das allein den Frieden zustande bringt. Nur dadurch, daß alle Kriegswerkzeuge von ihm vernichtet werden, ist die ewige Dauer sicherer Ruhe garantiert. Aber diese Machttat, bisher in einzelnen, wunderbaren Rettungen erfahren, am Ende der Tage in abschließender Weise erhofft, soll der Anlaß werden zum Durchbruch einer neuen Gotteserkenntnis bei allen Völkern (V. 11): Auf die Niederwerfung folgt die neue Zeit mit der Selbstoffenbarung des Gottes Israels in aller Welt.

Bemerkenswert ist bei aller Übereinstimmung mit jesajanischen Ideen die Selbständigkeit des Aufbaues dieses Friedensbildes. Die Begründung des Friedensreiches durch ein machtvolles Ein-

greifen Jahves und die weltumspannende, religiöse Hoffnung als Zielpunkt sind beiden Dichtern gemeinsam. Dagegen sieht der Psalmsänger völlig davon ab, seinen Friedensgedanken einen festen Rahmen durch nationale oder politische Gestaltung zu geben. Die Gestalt des Friedensfürsten fehlt ihm, aller Nachdruck ruht auf Gottes Tat und der gläubigen Hingabe der Gemeinde.

Auch darf bei Hervorhebung der gemeinsamen Züge nicht übersehen werden, daß im Psalm der Kampf Jahves als gewaltiges Drama im Vordergrund steht, während er bei Jesaja sehr zurückhaltend und mehr andeutend erwähnt wird (V. 4), und daß hinwiederum die religiöse Beeinflussung der Völker, ihre innere Überwindung hier zu kurz kommt, während sie beim Propheten die Hauptrolle spielt (Kap. 2, 2 ff.).

Es kann fraglich sein, wie viel von diesen Unterschieden auf eine verschiedene Glaubensanschauung zurückzuführen ist und wieviel man auf die Rechnung des bestimmten Zwecks unseres Liedes, das wahrscheinlich als Lobpsalm für kultische Verwendung bestimmt war, zu setzen hat. Es ist ja nicht von der Hand zu weisen, daß ein Danklied für ein bestimmtes Ereignis, welches wir in dem Psalm vermuteten, vorzugsweise des göttlichen Tuns und des dankbaren Vertrauens der Erretteten gedenkt und sich weniger um die Folgen des Ereignisses und die Zustände der neuen Zeit kümmert. Trotzdem dürfen wir aus der ihm eigentümlichen Formulierung entnehmen, daß in der Ausmalung der Zukunft den prophetischen Dichtern Spielraum genug blieb, ihre individuelle Eigenart zum Ausdruck zu bringen und ihr entsprechend den überkommenen Stoff zu gestalten. Eine dogmatische Bindung gab es nicht, auch nicht der bedeutendsten und geistesgewaltigsten Konzeption eines Jesaja gegenüber.

k) Jes. 19, 18—25.

Nicht anders, denn als Wirkung der weltweiten Glaubensgedanken des Jesaja scheint uns auch der merkwürdige Abschnitt am Ende des 19. Kapitels des nach ihm benannten Buches verstanden werden zu können. Daß wir hier nicht Jesaja selber zu uns reden hören, wird aus dem Hervortreten des Kultus in dem Zukunftsbild, aus den vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnissen (besonderes Interesse an Ägypten, wo sich jüdische Kolonien befinden), und aus dem lockeren Stilgefüge, das sich mit der Aneinanderreihung von kürzeren oder längeren Prosasprüchen durch die Formel בַּיּוֹם הַהוּא begnügt, deutlich genug. Wenn man aber vielfach[1]) damit in die griechische Zeit hinuntergehen zu müssen glaubte, so war daran vor allem der Mangel an Nachrichten über die ägyptische Diaspora schuld. Dieser Mangel ist indes durch den Fund der Papyri von Elefantine im Jahre 1907 in ungeahnter Weise behoben worden. Da wir aus ihnen mit großer Sicherheit auf das Vorhandensein jüdischer Militärkolonien in Ägypten zur Zeit Psammetichs (663—610) schließen können,[2]) so sind die historischen Voraussetzungen für unseren Abschnitt damit gegeben. Wenn als zweites Bedenken der Universalismus des Abschnitts geltend gemacht wird, so beruht das auf einer Verkennung der Bedeutung Jesajas. Wegen der Eigenart des Stils allein auf eine Periode literarischen Verfalls, wie sie etwa mit dem Jahre 536 beginne, zu schließen und die Abfassung in vorexilischer Zeit für unmöglich zu erklären,[3]) geht nicht an, da dafür unsere Kenntnis hebräischer Literaturgattungen und Perioden nicht ausreicht.

---

[1]) So Cheyne, Guthe, Kittel, Cornill.

[2]) Vgl. Steuernagel, Bemerkungen über die neuentdeckten Papyrusurkunden Th. St. u. Kr. 1909. S. 1 ff.

[3]) So Cheyne für 19, 1—15 l. c. S. 117.

Noch viel größeren Bedenken unterliegt die Ansetzung in der Zeit der ersten Makkabäerkämpfe.[1]) Selbst, wenn man V. 18c nicht als Glosse gelten lassen will, so ist doch die Deutung auf Heliopolis oder Leontopolis bei den verschiedenen Lesarten und Auslegungsmöglichkeiten keineswegs sicher, den ursprünglichen Sinn der Stelle zu treffen. Entscheidend ist aber, daß die ägyptischen Juden jener Zeit nicht mehr hebräisch sprachen, daß die Möglichkeit der Gründung des Oniastempels erst durch die Berufung auf ein solches Prophetenwort denkbar und verständlich wird und daß der Abschluß des Prophetenkanons um 200 so gut wie sicher ist. Die Bestreitung der Zuverlässigkeit des Berichts von Josephus ist, da dieser schwerlich ein Interesse an der Rechtfertigung des Oniastempels hatte, nicht gerechtfertigt.

Sind also die Zeitumstände der zeitlichen Fixierung des Kapitels um die Mitte des 7. Jahrhunderts durchaus günstig, so spricht positiv für vordeuteronomische Zeit die Erwähnung von Altar und Massebe (vgl. Deut. 12 und 16, 22), deren symbolische Umdeutung man nicht hätte versuchen sollen.[2]) Wir dürfen demnach in dem Verfasser einen Jünger Jesajas oder wenigstens einen von dessen Schülerkreis beeinflußten Propheten vermuten.

Überblicken wir die ganze Weisagung, so ist klar, daß sie auf das Vorhandensein jüdischer Kolonien in Ägypten ihre Hoffnung auf die Bekehrung dieses Landes zu Jahve gründet. Man hat nun gemeint, daß erst mit V. 22 oder 23 der eigentliche Zukunftsausblick beginne, während vorher nur ein Bericht

[1]) Vgl. Duhm, Marti.

[2]) Vgl. Cheyne, l. c. S. 102. 107. Interessant und den Wert der meisten Argumente kennzeichnend ist auch, daß er die Ausdrücke זֶבַח und מִנְחָה V. 21, die Duhm als Zeichen nachexilischer Abfassung wertet, aus dem Bestreben, mit der Sprache Jesajas zu reden, erklären will.

über Ereignisse der Vergangenheit in die Form der Prophezeiung gekleidet sei.[1]) Aber diese Annahme ruht doch auf sehr schwachen Füßen, da die Ausdrucksweise, abgesehen von V. 18c sehr allgemein gehalten ist. Und wenn man sieht, was alles z. B. Duhm gegenüber Steuernagel herauslesen zu können glaubt, so verzichtet man lieber auf derartige Konstruktionen. Daß für unsere Weissagungen tatsächlich ein historischer Anknüpfungspunkt bestanden hat, ist bei den ganz konkreten Zügen, durch die sie sich auszeichnet, allerdings mit Sicherheit vorauszusetzen. Ägypten muß damals in freundschaftlichen und lebhaften Beziehungen zu Juda gestanden haben, die die Aufmerksamkeit ihm zuwandten, auch für weitergreifende Hoffnungen eine Grundlage boten. Was Jesaja nur in großen Umrissen geschaut hatte, das schien sich jetzt bei einem der bedeutendsten Völker in Wirklichkeit umsetzen zu wollen. V. 18—20 lassen darauf schließen, daß mindestens kräftige Anfänge jüdischer Kolonien in Ägypten bestanden (ist V. 18c keine Glosse, so könnte der Name der bedeutendsten derselben genannt sein, ohne daß wir sie jetzt noch mit Sicherheit nachweisen können), und daß ein geordneter Jahvekult, wenn nicht bereits im Gange, doch in naher Aussicht war. Und ebenso lassen sie erraten, daß die allgemeine Stimmung den jüdischen Ansiedlern und ihrem Gottesglauben sich günstig zeigte. Mehr aber wird man kaum dem Text abringen können, wenn man nicht die Linie der begründeten Annahme überschreiten will. Um so sicherer lassen sich aber auch die angeführten Verhältnisse in der Zeit Manasses und Psammetichs I. nachweisen.

Die Weissagung sieht als Anfangspunkt der erhofften Wendung eine Anzahl geschlossener jüdischer Gemeinden (die

---

[1]) So mit Ausdeutung der Einzelheiten Steuernagel, l. c. S. 10 f., der V. 23—25 als später angefügten Abschnitt vom übrigen trennen will.

Zahl 5 dürfte doch wohl die unbestimmte Bedeutung „etliche" haben, vgl. Kittel, l. c. S. 177) in Ägypten entstehen, durch die Jahve kultische Verehrung erhält V. 19, an denen er sich als machtvoller Helfer erweist V. 20.[1]) Dadurch aber lernen die Ägypter Jahve kennen und verehren V. 21 und erfahren in ihren Nöten die gleiche Hilfe wie die Juden V. 22.

Aber die Hoffnungen des Propheten gehen noch über die Gewinnung Ägyptens für Jahve hinaus. Allerdings wird hier die Schilderung farbloser und allgemeiner, die eigenartigen Einzelzüge verschwinden; Assur scheint also mehr der Abrundung halber hinzugekommen zu sein, um durch die Bekehrung der Ägypten gleichstehenden Weltmacht den erhofften Umschwung als einen für die Welt bedeutsamen zu kennzeichnen.

Zur Anknüpfung dieses neuen Ausblicks bedient sich der Verfasser des Bildes von der מְסִלָּה, der gepflegten Straße, die dem friedlichen Verkehr dienen soll. Auf welchem Weg sie zustande kommt (vielleicht durch ein Jahvewunder, ähnlich wie die Erhöhung des Zion Jes. 2, 2) ist nicht gesagt. Sie wäre dann nur ein Symptom der allgemeinen Naturumwandlung in der neuen Zeit.

Sie vermittelt den Anschluß der Assyrer, die in Ägypten die Wandlung der Dinge mit Staunen betrachten, auch wohl von den zu ihnen kommenden Ägyptern davon erfahren und sich daher in gemeinsamer Jahveverehrung mit ihnen zusammenfinden (V. 23). Daß die Straße daneben auch den Bedürfnissen des Handels dienen solle, ist mit keinem Wort gesagt und dürfte außerhalb des Interesses unseres Propheten liegen. Ihm kommt es vielmehr auf den durch sie ermöglichten engen

---

[1]) Das Subjekt in V. 20 ist am besten auf die jüdischen Städte zu beziehen, vgl. Marti z. St., da damit V. 21 besser vorbereitet wird und V. 22 die Parallele zu V. 20 bildet; wie den Juden, so wird Jahve auch den Ägyptern Hilfe gewähren.

Zusammenschluß der großen Jahvegemeinde an, in die sich Israel als drittes Glied einfügen soll V. 24; da seine Religion sich als das einigende Band der Völker bewährt, so kann es zu einem Segen inmitten der Erde werden. Denn die ganze Erde will Jahve segnen,[1]) wenn er die drei Völker als sein Eigentum erklärt V. 25. So schließt die Weissagung mit dem Ausblick auf eine Friedenszeit, die die ganze Welt umfassen soll.

Ist ihr Verkünder in diesem Endziel mit Jesaja einig, so stimmt er auch in der Begründung des Heils auf geistige Faktoren mit ihm überein: den Ausschlag für die Gewinnung der Ägypter für Jahve gibt die Erkenntnis seines Waltens und die eigene Erfahrung von seiner die Völkerschicksale bestimmenden Macht. Ebenso bildet die dauernde, religiöse Abhängigkeit von dem Gott Israels die Garantie für den neuen Völkerbund. Und doch ist eine leichte Verschiebung in der Gesamtauffassung nicht zu verkennen. Zwar die Vermittlung der Jahveerkenntnis durch die jüdische Diaspora ist nur eine äußerliche Differenz, die in den besonderen geschichtlichen Verhältnissen ihre Erklärung findet. Tiefer greift die Betonung der kultischen Verehrung Jahves, die der Frömmigkeit dieses Propheten ein anderes Gepräge gibt, als sie diejenige Jesajas trägt. Der Gottesdienst an Altar und Massebe wird zum Kennzeichen der Jahvegemeinde; in Opfern und Gelübden äußert sich die Bekehrung zum wahren Gott, in gemeinsamem Kult vor allem findet das friedliche Verhältnis der Völker seine Bestätigung. Mag darin auch die sittliche Bewährung der Jahvetreue eingeschlossen sein — ausdrücklich erwähnt wird sie nicht. Ja, es scheint, als ob auch die Gottesauffassung, soweit sie hier hervortritt, andere Züge aufwiese, als wir sie bei Jesaja gewohnt sind. Jahve ist vor allem der Helfergott, der sich durch

[1]) Statt בֵּרַכוֹ lies mit LXX בֵּרְכָה.

den rechten Altar- und Tempeldienst an seine Verehrer erinnern läßt V. 20. Der Gedanke des Weltherrschers, dessen Handeln in der Durchsetzung sittlicher Weltzwecke die Anerkennung seiner Majestät erreicht, ist damit nicht unbedingt ausgeschlossen, aber doch in den Hintergrund gerückt und durch andere Gedankenreihen verdunkelt, kurz, wir haben hier Anschauungen, wie sie vor allem in Priesterkreisen lebendig sein mochten und werden daher auch in unserem Propheten einen Angehörigen jenes Standes vermuten, also einen Vorläufer von Jeremia und Ezechiel. Gewiß hat Jesaja auch in Priesterkreisen Anhänger gefunden (8, 2) und Jes. 19, 18 f. ist ein interessantes Einzelzeugnis für die gegenseitige Durchdringung von prophetischer und priesterlicher Religionsauffassung in der offiziellen Religion, welche im Deuteronomium ihren stärksten Ausdruck gefunden hat.

So ist es begreiflich, wenn uns der Endfriede hier als der Friede der großen Kultgemeinde geschildert wird, die in der Verehrung des einen gemeinsamen Gottes die Brücke zur Überwindung der Gegensätze findet. Und die Höhe des großen Meisters, dessen Spuren er folgt, erreicht unser Prophet in der Erkenntnis, daß es vor יהוה צבאות, wenn einmal die Welt sich ihm zu Füßen legt, keine nationale Sonderstellung mehr geben wird, sondern alle, die sich ihm beugen, in gleicher Weise seinen Segen genießen dürfen.

Wenn man dem Wortlaut von V. 23 den Gedanken einer Wallfahrt nach Jerusalem entnehmen dürfte, so würde diese Wertschätzung des altheiligen Jahvetempels, die in Jes. 2 ihre Parallele hat, doch den Wert der hier vorliegenden, prinzipiellen Aufhebung aller nationalen Beschränkung nicht beeinträchtigen können, ebensowenig die Bezeichnung Israels als Jahves Erbbesitz, die nur den tatsächlichen Vorzug, den dieses Volk durch seine geschichtliche Führung genoß, richtig zum Ausdruck bringt.

1) Zephanja.

In ihrem vollen Umfange erscheint die Weltbetrachtung Jesajas erfaßt und wieder zur Geltung gebracht bei Zephanja, der bedeutendsten unter den Prophetengestalten, die nach einer Zeit der Stille den Beginn einer neuen Epoche großer Entscheidungen und Umwälzungen anzeigen. Das wenige, was uns von seinen Reden erhalten ist, läßt uns durch die erschütternde Furchtbarkeit, in der das über Juda und die Völkerwelt, ja die ganze Erde hereinbrechende Gericht erscheint und die alles in den Staub beugende Hoheit Jahves hervortritt, an die großartigen Dichtungen eines Jesaja und Amos denken. Auch hier ist es die Durchsetzung des heiligen Gotteswillens, gegenüber frevelhafter Durchbrechung und gegen alle Warnungen tauber Verachtung seiner Gebote, welche die Katastrophe herbeiruft (vgl. besonders 3, 1 ff.). Darum muß auch die Hoffnung auf eine Zeit, da Jahve sein Ziel erreicht hat, und eine neue Menschheit ihm dient, wiederum den organischen Bestandteil der prophetischen Weltbetrachtung bilden.

Wenn daher Zephanja zweifellos ebenso wie seine Vorgänger eine lichtere Zukunft gekannt hat, so kann es sich nur darum handeln, ob die davon redenden Stücke des nach ihm benannten Buches ihm selbst zugeschrieben werden können. Mag das bei einigen Stücken, wie 2, 7. 8–10; 3, 14–20 mit Grund bezweifelt werden, so läßt sich doch gegen den eigenartigsten und bedeutsamsten Abschnitt 3, 9–13 schwerlich ein berechtigter Einwand geltend machen. Freilich muß auch hier mit der Ansicht gebrochen werden, als ob aus der jetzigen Anordnung der Sprüche ein Argument für oder gegen die Echtheit entnommen werden könnte. So sind die Beobachtungen, die die Kritiker an 3, 9 f. machten, größtenteils ganz richtig: die Verse schließen sich an V. 8 schlecht an — das כִּי V. 9 ist in dem Zusammenhang völlig unverständlich (Nowack) —, schwächen

die folgenden Verse über Israels Heil stark ab (Budde); aber das besagt doch nur, daß dieser Heilsspruch hier kein ursprünglicher Bestandteil ist, sondern aus anderen Zusammenhängen genommen und hier eingesetzt wurde, genau so wie 2, 11 in seiner Umgebung als Fremdkörper[1]) erscheint. Der Grund wird die Beobachtung einer gewissen Stilform bei der Herstellung der Prophetenschriften sein, wonach auf eine Unheilsverkündigung eine Heilsweissagung folgen mußte, wie wir es ja am auffallendsten Jesaja 28—33 beobachtet haben. Aber man wird auch weiter sagen müssen, daß 3, 11 sich nicht an 3, 8 unmittelbar angeschlossen haben kann (wie noch Nowack annimmt), denn nach der Anklage 3, 1—7 kann nur eine Gerichtsankündigung,[2]) nicht eine Verheißung folgen; jene bringt ganz folgerichtig V. 8, wonach das Gericht über die ganze Erde, nachdem die pädagogischen Strafen 3, 6 nichts gefruchtet haben, natürlich auch Juda trifft, ebenso wie 1, 18. Wir haben also in 3, 8 den Schluß eines Abschnitts zu sehen, 3, 9 f. und 3, 11—13 sind zwei gesonderte Stücke, die vielleicht einmal in der umgekehrten Reihenfolge beieinander standen.

Beide Heilsweissagungen erfüllen nun ganz die Erwartungen, die wir auf Grund der Gottesauffassung Zephanjas und seiner Geistesverwandtschaft mit Jesaja bezüglich seiner Zukunftshoffnung hegten. Dem Zorngericht über die ganze Erde entspricht die Ausdehnung des Heils auf alle Völker, und die Beugung vor dem welterhabenen Gott dient zur Durchführung seiner sittlichen Weltzwecke, und damit zur Aufrichtung eines

---

[1]) Ob man diesen Vers, der auch nach Nowack keine direkte Fortsetzung zu 8—10 bildet, inhaltlich nichts über 3, 9 f. Hinausgehendes, wegen einiger Anklänge an Dt.-Jes. ausscheiden darf, scheint uns mindestens zweifelhaft. Zum Kampf Jahves gegen die Götzen, vgl. Jes. 2, 8. 18 f.

[2]) So auch Marti, Dodekapropheton, S. 374, der aber unnötigerweise hinter 3, 7 eine Lücke annimmt.

Friedensreiches, das die ganze Welt umspannt und von völkermordenden Kriegen wie von dem Kampf selbstischer Begierden nicht mehr bedroht wird.[1])

Betrachten wir zunächst die an Juda ergehende Verheißung 3, 11—13, so läßt sie sich ohne Schwierigkeit in zwei annähernd gleich große Strophen zerlegen, wenn wir hinter V. 12[a], wo ja die Konstruktion allem Anschein nach eine andere wird, einen Einschnitt machen und 12[b], wie gewöhnlich geschieht (Rothstein, Marti), zu den ersten beiden Worten von V. 13 herüberziehen. Die erste Strophe enthält dann die Ankündigung des Läuterungsgerichtes durch Jahve selbst (bei der Anrede V. 11 ist wohl ein בַּת־יְהוּדָה oder יְרוּשָׁלַם zu ergänzen). Von der Schmach des Abfalls und der Treulosigkeit gegen seinen Gott soll das Volk gereinigt werden durch die Vernichtung all der selbstbewußten und mit ihrer Macht prahlenden Elemente, die sich nach den vorhergehenden Strafreden vor allem in den oberen Schichten, bei den Fürsten, Offizieren, Priestern, Propheten und Richtern finden. Eine Gemeinde der Geringen und Demütigen nur soll auf Jahves heiligem Berg übrigbleiben, damit alle menschliche Größe als nichtig und Jahve allein als erhaben erkannt werde.

In der zweiten Strophe nimmt der Prophet das Wort und beschreibt das Heil der neuen Zeit, in der der Rest Israels mit der ungeteilten Hingebung an Jahve die Erfüllung seines in den sozialen Ordnungen sich kundgebenden Willens verbindet und daher den ersehnten Frieden des kommenden Äon genießen darf.

In diesem Bild des inneren und äußeren Friedens der sittlich gereinigten Jahvegemeinde ist besonders charakteristisch

[1]) Der unhaltbare Text עֶתָרַי בַּת־פּוּצַי in V. 10 ist mit Rothstein in יַקְרִיבוּ זִבְחַי oder ähnlich zu emendieren (ebenso Marti z. St.). Damit fällt der bei Zephanja allerdings nicht annehmbare Gedanke der Zurückführung der ägyptischen Diaspora weg.

der Verzicht auf allen äußeren Glanz und alles den Sinnen schmeichelnde Beiwerk. Selbst die glückliche Sicherheit vor allen äußeren Feinden, die doch ein Leben frohen Genusses der von Gott gewährten Güter ermöglichen soll, wird nur als kurzer Abschluß erwähnt. So fehlt auch jede Andeutung politischer Organisation und nationaler Größe, selbst der große Richter und Friedebringer, der noch bei Jesaja im Zentrum steht, ist weggelassen. Es sind die religiösen und sittlichen Güter, auf die es dem Propheten ausschließlich ankommt, und so ist es die Höhe der jesajanischen Friedenshoffnung, die bei Zephanja in ernster Klarheit und Reinheit wieder aufleuchtet.

Denselben Charakter trägt der grandiose Ausblick auf den Sieg der Jahvereligion in der ganzen Welt. Dann ist der Weltfriede eingekehrt, wenn die Sünde aus dem Völkerleben beseitigt ist, wenn von reinen Lippen die Gebete zu ihm emporsteigen und ihn allein die Opfergaben ehren. Wie es zu dieser gewaltigen Wendung des bisherigen Laufes der Dinge kommen soll, erfahren wir freilich nur andeutungsweise: Jahve selbst muß reine Lippen schaffen. Es ist wahrscheinlich, daß wir hierin den jesajanischen Gedanken der inneren Überwindung der Völker durch die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit finden dürfen, auch wenn es nicht weiter ausgeführt wird. Wenn wir V. 11 heranziehen dürfen, so denkt der Prophet an die vorausgehende Machterweisung Jahves im Völkergericht, durch die die Nichtigkeit der Götzen vor aller Augen erwiesen wird. Aber zu der Annahme, daß er sich mit dieser mehr äußerlichen Vermittlung, die wir allerdings auch Ps. 46 und Jes. 19 vorherrschend finden, begnügt habe, besteht kaum eine Nötigung, zumal, wenn wir an die Unvollständigkeit der Überlieferung und die sonst hervortretende Tiefe des religiös-sittlichen Urteils denken.

Dagegen dürfte es beachtenswert sein, daß zu der Neugründung des sittlichen Lebens der Volksgemeinschaften die Opferdarbringung als Ausdruck der Befolgung des Gotteswillens hinzutritt. Auch hier dürfte sich der Einfluß der Strömungen geltend machen, die mit der Einführung des Deuteronomiums den Sieg in der offiziellen Religion davontrugen.

Mit Zephanja hört der direkte und bestimmende Einfluß Jesajas auf die Gestalt der Zukunftshoffnung auf. Die Folgezeit, die den schon lange drohenden Untergang der judäischen Reichsherrlichkeit zum Vollzug kommen sah, hat auch wieder einen gewaltigen Gottesboten erstehen sehen, der aus der Kraft seines einzigartigen Gottesbewußtseins heraus die unerhörten Ereignisse zu deuten verstand und die Religion der Väter durch die Katastrophe hindurchrettete, indem er ihr neue Impulse mitteilte und neue Richtungen wies. Daher ist uns hier ein deutlicher Grenzpunkt gegeben, mit dessen Erreichung wir die Untersuchung der Friedenshoffnung des alten Israel abschließen können.

Mit Jeremia beginnt eine neue Periode des religiösen Lebens in Israel. Zugleich aber bildet er die Vorstufe zu der Entwicklung, die den Übergang vom Volk zur Gemeinde als Trägerin der Religion herbeiführte. Mit ihm hätte daher am zweckmäßigsten eine Untersuchung zu beginnen, die das Werden und die wechselnde Gestaltung des Hoffnungsbesitzes der jüdischen Gemeinde zum Gegenstand hat.

Somit findet hier die Behandlung der Friedenshoffnung des alten Israel ihren natürlichen Abschluß.

III. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Erwartung des Paradiesfriedens.

Haben wir in der bisherigen Untersuchung eine fortlaufende Linie wenn nicht ausführlicher Zeugnisse so doch sicherer Spuren der Hoffnung des ewigen Friedens in Israel bis in die Davidische Zeit hinein aufgedeckt, so dürfen wir hoffen, mit einiger Sicherheit ihre Eigenart und ihren Wandel im Laufe der Zeiten feststellen zu können. Eine wichtige Vorfrage aber ist die, ob sich uns ein Weg bietet, über die Zeit und die Wurzel der Entstehung der israelitischen Friedenshoffnung Aufschluß zu erhalten.

Man hat in neuerer Zeit, um den Ursprung der israelitischen Eschatologie überhaupt zu erklären, immer konsequenter den Weg der religionsgeschichtlichen Vergleichung eingeschlagen. Auch wir werden ihn für unsere Spezialfrage nicht ganz missen können, zumal schon die von uns behandelten Zeugnisse der Friedenshoffnung in diese Richtung weisen.

Überall, wo die Erwartung des Endfriedens im alten Israel auftaucht, sind in seine Schilderung, wie wir gesehen haben, auch mythische Elemente verflochten. Sie hängen nicht organisch mit dem schlichten Jahveglauben zusammen, durch den die Volkseinheit begründet wurde, sondern haben einen anderen Mutterboden zur Voraussetzung. Es ist begreiflich, wenn man diesen innerhalb des Kulturkreises gesucht und zu finden geglaubt hat, mit welchem das Volk Israel von seinen ersten Anfängen an am engsten verwachsen war, und das ist der babylonische. Weisen schon die Erzählungen von den

Stammvätern in das Gebiet der zwei Ströme zurück, so ist erst recht das heranwachsende und erstarkende Volk in dem Bereich der mächtigen kulturellen Einflüsse, die von jenem Zentralpunkte ausgingen und die vorderasiatische Welt durchtränkten, groß geworden. Aber nicht nur die Heimat jener mythischen Ideen, sondern auch die Quelle der in ihr Gewand gekleideten Enderwartung glaubte man in Babylon nachweisen zu können. Prüfen wir daher kurz, ob in der Tat die in den letzten Jahren in so reichem Umfange zutage geförderten Zeugnisse assyrisch-babylonischen Geisteslebens nicht nur die Vorstellung des Paradieses, sondern auch die bestimmte Erwartung seiner Wiederkehr in ihrer babylonischen Herkunft sicherzustellen vermögen.

Da der Gedanke des Endfriedens uns zumeist in der Form der Weisſagung begegnet ist, so liegt es nahe, die so außerordentlich reichhaltige babylonische Literatur über Zukunftsverkündigung wegen ähnlicher Ideen zu befragen. Dabei erleben wir allerdings eine große Enttäuschung. Weder die unzähligen Orakel aus der Leberschau, noch die Enthüllungen zukünftiger Ereignisse durch die Becherweisſagung oder durch astrologische oder sonstige Naturbeobachtungen, weder die Traumdeutungen noch die (allerdings nur vereinzelt festzustellenden) Seherſprüche geben uns irgendwelchen Aufschluß über eine ähnliche Zukunftserwartung, wie wir sie im alten Israel immer wieder durchbrechen sahen. Alle möglichen öffentlichen und privaten Angelegenheiten werden behandelt, aber nirgends findet sich ein Ausblick auf ein abschließendes, alles überragendes Ereignis, dem der Paradiesfriede sein besonderes Gepräge gäbe.[1]) Das hängt wohl damit zusammen, daß diese

[1]) Daran ändert auch die III. R. 51—64 vorliegende Deutung astronomischer Konstellationen auf einen großen König aus dem Westland nichts. Daß hier eine eschatologische Gestalt vorliege, ist kaum zu beweisen, wird vielmehr durch die zahlreichen sonstigen Aussagen über Amurru („durch Amurru Unheil für Akkad"; „ein Vorzeichen für den König von Amurru,

Orakel alle durch die Bedürfnisse des täglichen Lebens veranlaßt und dazu bestimmt sind, durch ihren Aufschluß über die unmittelbar bevorstehende Zukunft ein sachgemäßes und erfolgreiches Handeln des einzelnen oder der Gesamtheit zu gewährleisten. Daher tragen auch die allgemeiner gehaltenen Aussagen über das Schicksal des Königs, seiner Untertanen und seines Landes immer temporären, nie absoluten, endgültigen Charakter und lassen es eben dadurch auch sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß etwa neue Funde von Texten dieser Literaturgattung uns über das Vorhandensein einer bestimmten eschatologischen Erwartung belehren könnten.

Es wäre indessen möglich, daß die Hoffnung auf einen wunderbaren Umschwung von der Jetztzeit zu einem neuen Äon sich in Babel in anderen Formen geäußert hätte, als in Israel, und man hat seit längerer Zeit auf die Verherrlichung des Regierungsantritts und der Regentschaft der Könige als eine solche Form hingewiesen, in die sich die Erwartung der künftigen Heilszeit gekleidet habe. Die eschatologische Hoffnung hätte sich dann gewöhnt, jeden neu auftretenden Herrscher als die Verwirklichung ihres Ideals zu begrüßen und ihn mit den entsprechenden Lobpreisungen zu ehren. Und ebenso hätte sich dann jeder König selbst mit den Attributen des Bringers eines neuen Äon geschmückt. Die Möglichkeit und der Anlaß dazu könnte sehr wohl mit der schon in sehr alter Zeit üblich gewordenen Königsvergötterung gegeben sein — da ja die Herauf-

---

den man in seinem Schutzwall gefangen nehmen wird" (N. 477); „die Akklamäer werden den Überfluß von Amurru zerstören" (N. 480); „ungünstig für Akkad und Amurru" (N. 482); „Amurru wird verkürzt werden" (N. 485). „Der König von Amurru wird Herrschaft ausüben und die Niederlage des Feindeslandes herbeibringen" (N. 491); „der König von Amurru wird durch die Waffe geschlagen werden" (N. 500); „Beginn eines Aufstandes in Amurru" (N. 502) und viele andere) unwahrscheinlich gemacht; vgl. H. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens. II, 1.

führung einer neuen Zeit nur einem Gott oder Gottmenschen zugetraut werden konnte. Dadurch sind wir auf eine Prüfung der historischen Inschriften und der Briefliteratur hingewiesen, um zu erfahren, ob sich in jener eigenartigen Idealisierung des Königs etwa Anschauungen kund tun, die wir als Wurzel oder wenigstens verwandte Triebe der in Israel angetroffenen mythischen Paradieserwartung ansprechen können.

Daß mehr als ein Herrscher seinen Regierungsantritt oder ein besonderes Ereignis in seiner Regierungszeit als den Anbruch eines neuen, von der vorhergehenden Zeit scharf geschiedenen Äon angesehen wissen wollte, geht aus dem vorhandenen Inschriften- und Briefmaterial deutlich hervor. Man kann natürlich nicht erwarten, für jeden Herrscher gleich beweiskräftige Belege zu finden; aber schon die vielfach wiederkehrenden, offenbar formelhaft gewordenen Wendungen beweisen, daß wir es hier mit einer traditionellen Anschauung zu tun haben. So heißt es in der Inschrift Asarhaddons (680—668) auf dem sogenannten schwarzen Stein: Vor mir unter der Regierung eines früheren Königs in Sumer und Akkad . . . feindliche Kräfte . . . die Bewohner von Babylon . . . an Esagila, dem Tempel der Götter, sich vergriffen und Gold und Silber, Edelsteine nach Elam als Kaufpreis sandten. Darüber war erzürnt der Herr der Götter, Marduk, und zu verwüsten das Land, zu vernichten die Einwohner beschloß er schnell. Der Kanal Arahtu . . . wie eine Sturmflut kam er über die Stadt, ihre Wohnsitze und Tempel und machte sie gleich Ackerland. Die Götter und Göttinnen, welche darin wohnten, stiegen empor zum Himmel; die Einwohner, welche darin wohnten, wurden für die Joche und Stränge verteilt, kamen in die Ferne. Elf Jahre hatte als Zahl seiner Zerstörtheit niedergeschrieben der barmherzige Marduk, nieder-

gedrückt ruhte sein Sinn; sie (die Stadt) lag darnieder, und es war zerstört für elf Jahre ihre Bewohnbarkeit. Mich, Asarhaddon, jene Bauten wieder herzustellen hast du unter der Schar meiner Brüder berufen . . . die Gesamtheit meiner Widersacher fegtest du wie die Sturmflut hinweg . . . Um zu beruhigen das Herz deiner großen Gottheit, zu besänftigen dein Gemüt, vertrautest du die Herrschaft über Assyrien mir an ꝛc.[1]) Deutlich feiert auch Assurbanipal den Beginn seiner Regierung als den Eintritt der Segenszeit, Rassam-Zylinder, Kol. I, Z. 41—51:[2]) „Seit Asur, Sin, Šamaš ꝛc. mich in Güte hingesetzt auf den Thron des Vaters, meines Erzeugers, ließ Rammân seinen Regen los, öffnete Ea seine Wasserhöhlen, . . . ward das Getreide 5 Ellen hoch in seinen Ähren, die Ähre 5—6 Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn . . . ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig werden, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen. Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder."

Wie hier der Naturfegen besonders betont wird, so auch in dem viel zitierten Brief eines Höflings an Assurbanipal (KAT.[3] 380 f.). Auch Merodach-Baladan II. und Cyrus schildern ihren Regierungsantritt auf ähnliche Weise als Anbruch der Zeit göttlicher Huld nach einer Fluchzeit. In etwas anderer Weise scheint Sargon II. (722—705) seine Regierung als Anbruch eines neuen Äon zu charakterisieren, wenn er (Zylinder-Inschrift Z. 45) von „350 alten Fürsten" spricht, welche vor ihm „die Herrschaft über Assyrien ausgeübt und die Mannschaft Bels regiert hatten". Diese Zahl könnte zur Bezeichnung des

[1]) KB. II, S. 120 ff.

[2]) KB. II, S. 156 ff.; weitere Beispiele bei Zimmern: Zum Streit um die Christusmythe. 1910. S. 16 ff.

Ablaufs eines Mondzeitalters[1]) dienen, auf welches eine neue Zeit folgt.

Aber auch in weit früherer Zeit läßt sich diese Betrachtungsweise feststellen. Hammurabi bringt seine Regierung mit Marduks Antritt der Weltherrschaft und der Gründung Babels in Verbindung, wenn er in der Einleitung zu dem nach ihm benannten Gesetzeskodex sagt: „Als Anu, der Erhabene, der König der Annunaki, und Bel, der Herr von Himmel und Erde . . . Marduk, dem Herrscherssohn Eas, die Herrschaft über die irdische Menschheit zuerteilt hatten . . . Babylon mit seinem hehren Namen nannten, auf Erden es groß machten und ihm ein ewiges Königtum begründeten . . . damals haben mich, Hammurabi, den hohen Fürsten, der Gott fürchtet, um dem Recht im Land Geltung zu verschaffen, die Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Starke dem Schwachen nicht schade, damit ich wie Schamasch über den Schwarzköpfigen aufgehe, das Land erleuchte, Anu und Bel, um das Wohlbefinden der Menschen zu fördern, mit Namen berufen: Hammurabi, der Fürst, der von Bel berufene bin ich, ausschüttend Reichtum und Überfluß" . . .

Und in der nun folgenden Aufzählung der beherrschten Städte und Gebiete wird immer wieder die Leben spendende, Schutz bringende und allgemeine Wohlfahrt herbeiführende Tätigkeit des Königs hervorgehoben. Ganz ähnlich schildert Hammurabis Sohn, Samsuiluna die Einsetzung seiner Regierung durch Marduk, der ihm „die Länder zu regieren und die vier aburri zu besiedeln, die zahlreichen Untertanen in Frieden für ewige Dauer in Majestät anvertraute".

Als weiteres Analogon dazu darf vielleicht die Inschrift des altbabylonischen Königs Gudea (Cylinder A 11 ff.)[2]) hierher-

[1]) So A. Jeremias, ATAO.[3] 1916. S. 209. Nach anderen ist die Zahl solarer Herkunft.

[2]) VAB. 1. 1907. S. 100 ff.

gesetzt werden: „Des Tages, wo er (Gudea) seine fromme Hand daranlegt (an die Erbauung des Tempels), wird am Himmel ein Wind das Wasser verkünden: Dann soll aus dem Himmel Überfluß zu dir kommen, das Land soll von Überfluß schwellen . . . Die großen Felder sollen dir hervorbringen (Frucht), (die Wasser der) Gräben und Kanäle sollen steigen. Aus Bodenspalten, aus denen das Wasser nicht mehr quoll, soll Wasser quellen. In Sumer soll das Öl im Überfluß ausgegossen werden, die Wolle im Überfluß abgewogen werden, am Tage, wo mein temen festgestellt wird, am Tage, wo an meinen Tempel der Patesi eine fromme Hand legt, werde ich auf das Gebirge, an den Ort, wo der Sturm wohnt, meinen Fuß setzen, von . . ., der Wohnung des Sturmes, dem Gebirge, dem reinen Ort, werde ich dir einen Wind senden, damit er gebe den Hauch des Lebens dem Lande."

Entsprechend der überragenden Bedeutung der religiösen Pflichten des Herrschers in der altbabylonischen Zeit ist hier nicht der Regierungsantritt, sondern der feierlichste von dem Patesi vollzogene religiöse Akt als Anfang der Segenszeit geschildert.

Es dürfte aus den angeführten Beispielen zur Genüge deutlich werden, daß es von der ältesten Zeit an Sitte war, das Auftreten eines neuen Herrschers als den Anbruch einer Segenszeit von paradiesischer Fruchtbarkeit zu schildern, wobei öfters durch die in Kontrast dazu gestellte vorhergehende Fluchzeit der große Umschwung besonders markiert wird. Das Auffallende dabei ist aber, daß wir auch bei der überschwenglichsten Schilderung mythische Züge nicht entdecken können. Solche aber müßte man unbedingt vorfinden, wenn diesem „Hofstil" die Erwartung zugrunde läge, daß das Paradies der Urzeit in der Endzeit wiederkehre und durch einen göttlichen Erlöserkönig oder Heilbringer heraufgeführt werde. Zu diesem Schluß ist man nicht nur von der Analyse des eschatologischen

Stils in Israel aus berechtigt, obgleich das, was dem mono- oder henotheistischen Israel recht ist, dem polytheistischen Babylonien mindestens billig sein müßte. Sondern gerade auch, was sich noch an babylonischen Vorstellungen über ein herrliches Land der Urzeit findet, ist, wie ja natürlich, dicht genug mit mythischen Elementen durchsetzt, so daß solche Bestandteile sich im Hofstil erhalten haben müßten, wenn dieser von der eschatologischen Erwartung durchtränkt wäre. Was sich aber von Anspielungen auf jene urzeitlichen Mythen in der historischen Literatur findet, erweckt, abgesehen davon, daß es sich nicht direkt auf die Ausmalung der Segenszeit bezieht, keineswegs den Eindruck, daß es die Erwartung einer Wiederkehr der Urzeit zum Ausdruck bringen solle. Und auch die Annahme von Anspielungen und „Motiven", auch solchen, die vielleicht nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne verstanden wurden, kann diesen Tatbestand kaum beeinflussen. Wenn z. B. Sanherib Adapa und abkallu genannt wird,[1]) so dürfte es näher liegen, darin einen Ehrennamen zu sehen, der seine übermenschliche Weisheit hervorheben soll, als ohne sichere Anhaltspunkte den Glauben an eine Wiederkehr Adapas zur Einleitung neuer Weltenären darin ausgedrückt zu sehen.[2]) Für die erste Ansicht sprechen wohl die verwandten Ausdrucksweisen, wie: „Die . . . des abkallu Adapa empfing ich, eine Geheimoffenbarung, das Ganze der Tafelschreibung."[3]) Wenn also der König als ein „Übergescheiter" Atraḫasis bezeichnet werden soll, so sagt man, er habe die Weisheit jenes berühmten Ur-

[1]) Harper, Letters IX. Nr. 923. Winckler, Forschungen I, 92. III, 300, zitiert von A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 1913. S. 205 f.

[2]) Siehe A. Jeremias, l. c. O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer. 1907. S. 111.

[3]) Lehmann, Šamaššumukin Taf. XXXIV, zitiert bei Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. 1903. S. 538; vgl. auch Fr. Delitzsch: Assyr. Handwörterbuch. S. 27b und 676b.

weisen empfangen. Ohne Zuhilfenahme des Mythus würde diese Aussage etwa lauten wie bei Sargon II: „ein Herr unerforschlicher Weisheit, der jedwedes schafft".[1]) Dieselbe Benützung des Mythus wird vorliegen, wo der siegreiche König als Drachenbezwinger mit den Zügen Marduks gefeiert wird, z. B. Assurbanipal, oder die Züge des Gilgamesch trägt, wie derselbe König.[2]) Auf derselben Linie mag die Verwendung des Motivs vom Lebenskraut liegen; bei Adadnirari III. wie bei Asarhaddon findet sich die Wendung, daß ihre Herrschaft für die Untertanen wohltuend wie Lebenskraut sei. Auch in einem Brief wird die Begnadigung der Briefschreiber durch den König mit diesem Bild gemalt: „Er hat uns lebendig gemacht, indem er das Lebenskraut an unsere Nase legte."[3])

Die Königsvergötterung endlich, in der es natürlich von mythischen Zügen wimmelt, wird man schwerlich als Beweis für eine eschatologische Erwartung anführen können, da sie vielmehr eher die Veranlassung bot, um eine eventuell vorhandene Hoffnung dieser Art mit der Person des Herrschers in Verbindung zu bringen. Ziemlich allgemein nimmt man ja auch an, daß viele Prädikate der Deifikation des Königs von dem Mythus der Berufung des ersten Königs, dem Etanamythus entlehnt seien,[4]) was bei dem fragmentarischen Bestand dieser Sage allerdings nicht im einzelnen zu beweisen ist.

Wir haben gesehen, es werden Bilder, Namen, Motive aus den urzeitlichen Mythen entlehnt, um die Gegenwart mit

---

[1]) Goldinschrift S. 19 f. in Assyr. Bibl. V. G. Lyon, Keilschrifttexte Sargons. 1883.

[2]) A. Jeremias, HAOG. S. 208. 214; vgl. auch Zimmern, Zum Streit um die Christusmythe. 1910. S. 16 ff.

[3]) Harper, Assyr. Letters 771 bei A. Jeremias, ATAO. 3. Aufl. S. 81.

[4]) Auch in diesem Mythus liegt anscheinend schon das Schema der Aufeinanderfolge von Fluch- und Segenszeit vor.

erhöhtem Glanz auszustatten und den Herrschern „Relief" zu geben. Aber mehr wird man schwerlich sagen dürfen.

Natürlich können wir hier nicht in extenso über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer eschatologischen Hoffnung in Babylonien überhaupt handeln. Für uns kam es nur darauf an, nach etwaigen Belegen für die Erwartung einer Segenszeit, die sich als Wiederkehr des Paradieses charakterisiert, zu forschen, und es hat sich uns dabei ergeben, daß den israelitischen Stoffen nahe verwandte Ideengänge sich nicht feststellen ließen. Wo eine Segenszeit geschildert wird, bewegt sich die Schilderung in den Grenzen des irdisch Möglichen, ohne daß zu ihrer Erklärung ein mythologischer Hintergrund angenommen werden müßte. Wo sich aber mythische Elemente speziell im Bilde des Heilsfürsten zeigten, schienen sie uns zum mindesten gerade so passend aus der Anlehnung an urzeitliche Mythen erklärt werden zu können wie aus einer nicht mehr recht erkennbaren eschatologischen Erwartung. Wir möchten also keineswegs in Abrede stellen, daß man in Babylonien mit sich ablösenden Perioden des Unheils und Heils (man mag sie Weltzeitalter nennen) rechnete und nach einer solchen der ersten Art auf eine solche der zweiten Gattung hoffte und sie in den Königen in die Erscheinung getreten sah. Auch daß sich dabei ein bestimmter Stil herausbildete, ist unbestreitbar.[1]) Sehr fraglich erscheint uns aber, ob man bei diesem Sachverhalt von einer Enderwartung (denn das bedeutet Eschatologie) reden darf,[2]) und ferner, ob man die Segenszeit überhaupt als Wiederkehr des Paradieses dachte. Daß hier zum mindesten

[1]) Denselben Tatbestand, aber auch nicht mehr, lassen die Zeugnisse aus Kanaan (Inschrift des Königs Kalumu v. Sendschirli. Deutsche Lit.-Ztg. 1912. Sp. 92 ff. von Lidzbarski) und Ägypten (bei Greßmann, Texte und Bilder, S. 205 ff.) erkennen.

[2]) Auch A. Jeremias gibt zu, daß der Begriff „Endzeit" auf babylonischem Gebiet ein relativer sei (HAOG. S. 207).

sehr große Lücken in der altorientalischen Überlieferung klaffen, wird sich zeigen, wenn wir noch einen Blick auf die babylonischen Paradiesvorstellungen werfen, die sich vor allem in den Mythen und Epen und in der praktisch religiösen Literatur, wie Ritual-, Beschwörungs- 2c. Texten eingesprengt finden.

Im Gilgamesch-Epos erfahren wir verschiedene Male von „Seligengefilden": hier sind jedoch anscheinend verschiedene Traditionen zusammengeflossen, ohne ein einheitliches Bild zu liefern.

Ob man den „Zedernberg, den Wohnsitz der Götter das Allerheiligste der Irnini" [1]) mit der heiligen Zeder, die Humbaba im Auftrage Bels bewacht, als Illustration der babylonischen Paradiesvorstellung betrachten darf, ist fraglich, wenn auch einzelne Züge von daher stammen werden. Wahrscheinlich haben wir es nur mit der Schilderung eines der vielen Götterhaine zu tun, wie sie überall bei Tempeln angelegt wurden.

Ein anderer Göttergarten am Ufer des Meeres wird auf der IX. Tafel des Epos geschildert. Da stehen Bäume der Götter aus allerlei Edelsteinen, die wieder Edelsteine als Früchte tragen. Hier thront die Jungfrau Siduri-Sabîtu.

Das eigentliche Gefilde der Seligen ist aber die Insel an der „Mündung der Ströme", wo der Sintflutheld Utnapištim, Gilgameschs Ahn, mit seinem Weibe „wie die Götter" wohnt. Hier fließt ein Lebens- oder Heilungsquell. Hier wird die Wunderspeise bereitet, die Gilgamesch wieder Jugendkraft verleiht, hier endlich wächst das Lebenskraut „als Greis wird der Mensch wieder jung". [2])

An einem andern Ort scheint der Adapa-Mythus [3]) das Paradies zu lokalisieren. In Eridu schafft Gott Ea den Adapa, der zêr amelûti „Same der Menschheit" genannt wird. Er

[1]) KB. VI, S. 160 f.
[2]) Gilgamesch-Epos Taf. XI, 2. 197 ff. KB. VI, S. 272 ff.
[3]) KB. VI, S. 92 ff.

wird mit großer Weisheit, aber nicht mit ewigem Leben begabt und versorgt den Gott mit Speise und Trank, geht für Eridu auf den Fischfang, verscherzt aber infolge eines Irrtums die Unsterblichkeit. Merkwürdigerweise findet sich hier Lebensbrot und Lebenswasser nicht in Eridu, sondern im Himmel Anus, was, wenn auch „Elysium und Olymp" miteinander vermengt sein mögen, doch auf unausgeglichene Varianten in den Paradiesvorstellungen weist. Adapa scheint am Schluß mit der Herrschaft über die Menschheit „bis zur fernen Zukunft der Tage" entschädigt zu werden.

Von einem Wunderbaum in Eridu, dem schwarzen Kiškanubaum aus glänzendem Lasurstein, der den Ozean überschattet (oder: hinunter zum Ozean reicht?) und bei Beschwörungen eine Rolle spielt, erzählt ein Beschwörungstext.[1]) Die Wohnung Eas wird als der Ort der Unterwelt bezeichnet, wo auch die Göttin Gur und die Götter Šamaš und Tammuz wohnen. (Zu dieser Lokalisation, die sich mit der der Insel der Seligen berührt, vgl. Hommel, Die Insel der Seligen. 1901. S. 11 ff. 27 ff.) Damit mag man kombinieren, daß in dem Mythus von Ištars Höllenfahrt[2]) ein Quell mit Lebenswasser gerade in der Unterwelt lokalisiert wird. Schließlich mag noch der Quell auf dem Berg Dilmun (auf der Insel Bahrein) erwähnt sein, in dem Ištar nach einem Ištar-Hymnus ihr Haupt wäscht[3]) und der wohl auch ein Lebensquell ist, da ein (allerdings spätbabylonisches) Täfelchen in der Gegend ein pardêsu = Paradies lokalisiert. Nehmen wir nun noch hinzu, daß nach den Opfervorschriften der Ritualtexte zwar unter anderm auch Milch, Butter und Honig als die Götterspeise erscheint, daß aber im Weltschöpfungs-

[1]) CT. XVI, pl. 46. Z. 183 ff., sogen. Tablet „K".

[2]) KB. VI, S. 80 ff.

[3]) Akkad. und sum. Keilschrifttexte ed. P. Haupt 1882 (ASKT.) S. 27, Z. 37; vgl. A. Jeremias, ATAO.[3] S. 120 Anm.

epos Enuma eliš Weizenbrot und Wein als Göttermahl genannt wird (vgl. Brot und Wasser, das Adapa in Eridu bereitet), so ist wohl alles Wichtigere, was wir von babylonischen Paradiesvorstellungen wissen, aufgezählt. Wären wir nur auf das hier angeführte Material angewiesen, so könnten wir nicht an eine starke Beeinflussung des israelitischen Gedankenkreises durch den babylonischen denken; die Verschiedenheit beider ist vielmehr so überraschend groß, daß sich nur entfernte Berührungen finden, aber im ganzen keine direkte Abhängigkeit anzunehmen wäre.

Daß aber hier nur mit großer Zurückhaltung geurteilt werden darf, da neue Ausgrabungen auch wieder neue Ausblicke eröffnen können, das zeigen die in Nippur 1915 gefundenen sumerischen Texte.[1]) In der Beschreibung des Göttersitzes Dilmun, die einer von ihnen bietet (vgl. die Probe S. 65 f.), ist tatsächlich die Übereinstimmung mit der israelitischen Paradiesvorstellung so in die Augen fallend, daß irgend welcher Zusammenhang zwischen beiden Anschauungen zweifellos bestehen muß.

Lesen wir doch in der ersten Kolumne von Nipp. 4561 eine ausführliche Schilderung des Tierfriedens in dem Lande Dilmun, wo auch die Menschen unbehelligt von Krankheit (und Alter?) ein glückseliges Leben führten.[2]) Wenn natürlich auch von direkter literarischer Abhängigkeit der biblischen Zeugnisse von der viel älteren sumerischen Schilderung keine Rede sein kann, so ist doch eine Beeinflussung der israelitischen Paradiesvorstellung durch die sumerische kaum zu bezweifeln,

[1]) In Umschrift und Übersetzung herausgegeben von Landersdorfer: Die sum. Parallelen zur biblischen Urgeschichte. 1917.

[2]) So viel kann man, wie mir scheint, trotz der Skepsis Witzels (a. a. O. S. 74) sagen, dessen Bemerkung: „Die Idee der Unverderbtheit der Natur liegt dem Dichter fern" der Ähnlichkeit mit sonstigen antiken Schilderungen von Götterwohnsitzen nicht gerecht wird.

wenn auch der Weg, auf dem sie zustande kam, noch im Dunkeln liegt, denn die akkadische Literatur, deren Vermittlung man am liebsten annehmen würde, läßt uns hier, wie gesagt, völlig im Stich; doch gibt ja die israelitische Überlieferung von der Urheimat des Abrahamsstammes die Möglichkeit direkter Beeinflussung an die Hand.

Wenn aber künftige Funde beweisen sollten, daß auch hier die akkadische Literatur die Vermittlerrolle gespielt hat, so wäre ein Resultat unserer Vergleichung, das an sich schon merkwürdig genug ist, um so auffallender, nämlich die Feststellung, wie wenig in den üblichen Schilderungen der Segenszeit von dem reichen mythologischen Gut, das zur Ausmalung des babylonischen Paradieses benutzt ist, Gebrauch gemacht wird. Der rein rationale Stil der babylonischen Heilshoffnung, der sich neben der noch vom Mythus umrankten Gestalt des Heilskönigs sonderbar genug ausnimmt, hebt sich von den uns bekannten Vorstellungen von der Urzeit deutlich ab. Wenn wir nicht auf uns noch nicht bekannte oder überhaupt nicht schriftlich fixierte Volksvorstellungen in Babylonien rekurrieren wollen, so müssen wir gestehen, daß sich in diesem Punkt wenigstens die Formel Urzeit = Endzeit nicht bestätigt findet.

So deutlich also die einzelnen Elemente des Paradiesfriedens nahe Verwandtschaft mit den babylonischen resp. sumerischen Vorstellungen erkennen lassen, so unabhängig vom babylonischen Stil scheint ihre Verwendung bei der Zeichnung der Heilszeit zu sein, soweit man auf Grund der bisher bekannt gewordenen Zeugnisse ein Urteil wagen darf.

Zu demselben Ergebnis führt aber der Vergleich mit der persischen resp. indoiranischen Paradiesvorstellung. Daß auch sie die israelitische Gedankenwelt nicht unbeeinflußt gelassen hat, bemerkten wir schon bei der Besprechung der Bezeichnung Kanaans als des Landes, das von Milch und Honig fließt

(s. oben S. 106 ff.). Und wie dieser Einzelzug, der die wunderbare Fülle der Naturgüter und ihren friedlichen Genuß in eigentümlicher Ausprägung darstellt, so werden auch die übrigen Bestandteile des Paradiesbildes, soweit es sich aus Avesta und Veda in gegenseitiger Ergänzung rekonstruieren läßt, ihre Wirkung ausgeübt haben. Wir denken dabei vor allem an den König des goldenen Zeitalters Yima oder Yama, den „Schützer, Wächter und Aufseher der Geschöpfe",[1]) unter dessen Herrschaft sich die Menschen, ohne Krankheit und Tod zu kennen, ungetrübten Glückes in festlichem Genusse erfreuten. Er ist ein ausgesprochener Friedefürst. Auch das friedliche Zusammenleben mit den Tieren, die überall Weide und Nahrung finden, und die wunderbare Wandlung des Wassers der Ströme und Teiche in Branntwein, Honig, Milch ꝛc. wäre heranzuziehen.[2]) Es ist freilich nicht auszumachen, wie weit die indoiranischen Einflüsse den aus Babylonien stammenden den Rang streitig machten, zumal ja auch beide untereinander verwandt zu sein scheinen. Jedenfalls tritt der Tierfriede in der Paradiesschilderung bei der arischen Tradition viel weniger hervor als in der sumerischen.

Mag man sich aber die von hier ausgehende Beeinflussung so stark denken, wie man will, so handelt es sich doch wieder nur um die Züge und Farben, mit denen der Paradiesfriede geschildert wurde. Die bestimmte Erwartung seiner Wiederkehr durch eine Gottestat, in die die Geschichte auslaufen sollte, ist auch hier nirgends zu belegen.

---

[1]) Vendidad, Fargard 2—4.

[2]) Ṛgveda IX, 113; X, 10. 14. 15. 135. 154. Atharvaveda XVIII, 2—3. III, 28. 29; VI, 120; IV, 34. Vgl. A. Ludwig, Der Rigveda I. II. 1876.

IV. Schlußfolgerungen.

a) Das Alter der Friedenshoffnung.

Im Blick auf diesen Sachverhalt können wir nicht erwarten, die Wurzel der israelitischen Friedenshoffnung auf dem Wege des religionsgeschichtlichen Vergleichs bloßzulegen.

Dagegen könnte uns dieser letztere über die Zeit ihrer Entstehung vielleicht einige Anhaltspunkte geben. Hängt die Friedenserwartung in Israel von ihrem ersten Auftreten an aufs innigste mit der Paradiesvorstellung zusammen — daß das der Fall ist, haben uns ja die verschiedenen Züge der Himmelsspeise, der wunderbaren Fruchtbarkeit, der Vernichtung der Waffen und des Tierfriedens gezeigt — so könnten wir für die Entstehung der ersteren doch wohl einen terminus a quo gewinnen, falls die bereits festgestellte Beeinflussung der letzteren durch außerisraelitische Mythen in einer bestimmten Zeitperiode angesetzt werden kann. Das ist zwar für die Einwirkung sumerischer Vorstellungen nicht möglich, da wir hier auf noch unbekannte Mittelglieder angewiesen sind, für diejenige indo-iranischer Ideen dagegen mit einiger Wahrscheinlichkeit durchzuführen. Für sie kommt ja, wie wir oben sahen, eine Vermittlung durch babylonisch-assyrische Mythen nicht in Betracht, sondern bleibt direkte Berührung mit Israel in Kanaan das Nächstliegende. Wie ebenfalls schon früher erwähnt wurde, sind arische Volkselemente für die Zeit der Amarnabriefe, also um die Wende des 15. zum 14. Jahrhundert in Kanaan festgestellt. Nun wird die Wanderung israelitischer Stämme nach

Ägypten in eben diese Zeit[1]) oder noch früher,[2]) der Auszug aus Ägypten und die Einwanderung in Kanaan bedeutend später angesetzt (meist ca. 1220).[3]) Mag man nun auch die Einwanderung arischer Scharen in Palästina vermutungsweise in das 16. oder 17. Jahrhundert hinaufrücken,[4]) so ist es doch viel unwahrscheinlicher, daß ein ohne festen Wohnsitz schweifender Stamm religiöse Vorstellungen jener arischen Oberschicht übernommen hätte, als daß das seßhaft gewordene Volk in Kanaan durch Vermittlung der kananitischen Mischbevölkerung sich solche aneignete und seiner Gedankenwelt assimilierte. Das zeitweilige Nachlassen der einigenden Tendenz der Jahvereligion, das wir in der Periode des Seßhaftwerdens in Kanaan beobachten, ging Hand in Hand mit einer Abschwächung ihres exklusiven Charakters und begünstigte fraglos die Empfänglichkeit für Einflüsse der neuen Umgebung, besonders bei Stämmen, die wie Juda vom religiösen Zentrum, das beim Jahveheiligtum in Ephraim lag, längere Zeit abgeschnitten waren und nur langsam zur Herrscherrolle im besetzten Gebiet aufrückten. Wir gelangen also zu der begründeten Annahme, daß es die sogenannte Richterzeit (jedenfalls aber keine spätere) ist, die für die Beeinflussung der israelitischen Gedankenwelt durch arische Vorstellungselemente allein ernstlich in Betracht kommt. Diese Zeit dürfen wir demnach auch als den terminus a quo für die Entstehung der Friedenshoffnung in Israel ansehen.[5])

[1]) Kittel, G. V. J. I, 531 f. u. a.

[2]) Böhl (Kanaanäer und Hebräer, S. 92) ca. 1414; Hommel (Geschichte des alten Morgenlandes, S. 77) ca. 1828, ebenso Miketta u. a. Umgekehrt Eerdmans, Alttest. Studien II, 74, der die Einwanderung um 1210 vermutet.

[3]) Hommel (l. c. S. 91) ca. 1398, ebenso Böhl.

[4]) Vgl. E. Meyer (l. c.) und J. Meinhold l. c. S. 347, welch letzterer die Annahme einer doppelten indogermanischen Wanderung nicht für nötig erachtet.

[5]) Eine Zurückführung auf Mose oder die Zeit der Religionsstiftung ist dann natürlich ausgeschlossen, wie auch Sellin aus anderen Gründen eine solche für unwahrscheinlich hält (l. c. S. 183).

Eine Stützung des so gewonnenen Ergebnisses dürfte es bedeuten, wenn wir uns noch von anderen Beobachtungen aus auf jene Epoche hingewiesen sehen.

Richten wir unser Augenmerk nochmals auf das aller Wahrscheinlichkeit nach älteste Dokument des Endfriedensgedankens, den Judasegen.

Die Zeitfrage bedürfte keiner weiteren Erörterung, wenn es sich wahrscheinlich machen ließe, daß in der im Judasegen auftretenden Formulierung die Friedenshoffnung zum erstenmal in Israel ausgesprochen worden sei. Fassen wir aber die Verse 10—12 in bezug auf ihre Diktion schärfer ins Auge, so ist es deutlich, daß hier nicht von einem bisher unbekannten Hoffnungsgut gesprochen wird. Der Friedevolle oder der Herrscher, der als Vollender der Herrschaft Judas auftritt, braucht nicht durch irgendwelche erklärenden Worte eingeführt zu werden. Hält man sich auch vor Augen, was Gunkel mit Recht betont,[1]) daß hier *ἐν μυστηρίῳ* geredet werde, so kann die mit bedeutungsvollem Namen eingeführte Gestalt doch keine für die Leser oder Hörer ganz unbekannte mehr sein. Die Völkerherrschaft, obgleich für Juda nicht gerade etwas Selbstverständliches, wird als der ihr zukommende Machtbereich ohne besondere Hervorhebung angefügt. Ebenso ist der Überfluß von Wein und Milch, wie wir uns an dem parallelen Bild von Milch und Honig klar machen konnten, ein offenbar allgemein bekanntes Attribut des Friedensreichs. Die Friedenserwartung muß daher vor ihrer, uns vorliegenden Fixierung in der Davidischen Epoche schon längere Zeit in Israel lebendig gewesen sein.

Wir werden also auch auf diesem Wege für das Erwachen der Friedenshoffnung auf die vorkönigliche Zeit zurückgewiesen.

---

[1]) Gen. 3. Aufl. S. 476.

Dagegen möchte eingewandt werden, daß die Idee des Weltreichs, die nicht in Juda entstanden sein kann, sondern eher an die Weltmächte Babylonien und Ägypten als ihre Heimat denken läßt, frühestens in der Davidszeit auf Israel-Juda übertragen worden sein könne. Greßmann hat ja eine Übernahme gewisser Phrasen des Hofstils aus babylonischem Sprachgebrauch, für die er speziell an die Zeit Salomos denkt, sehr wahrscheinlich gemacht.[1]) Das ist aber noch kein durchschlagender Grund, das Zurückgehen der Friedenserwartung auf die vorkönigliche Zeit zu bezweifeln, denn einmal handelt es sich ja nur um einen speziellen Zug dieser Erwartung, der nicht notwendig von Anfang an mit ihr verbunden gewesen sein muß, wie er auch später nicht immer mit ihr verbunden geblieben ist. Seine Einfügung in bereits bestehende Hoffnungen unter der Gunst bestimmter Zeitverhältnisse ist leicht denkbar, zumal er ja gewiß nicht als eine ganz neue Größe am Horizont Israels zur Zeit Davids oder Salomos auftauchte. Der Anspruch der Pharaonen und der babylonischen Herrscher auf Weltherrschaft und damit die Idee des Weltreichs ist zweifellos mindestens den geistigen Führern Israels schon lange vorher bekannt gewesen. Ein äußerer Anlaß wie der glänzende Aufstieg des Davidischen Königreichs konnte genügen, um die Verschmelzung jener Idee mit den bisherigen spezifisch israelitischen Zukunftshoffnungen rasch hervorzurufen.

Zum andern aber erscheint es fraglich, ob man aus dem Wortlaut von Gen. 49, 10^b וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים (oder תִּקְוַת?) nicht zuviel herausliest, wenn man hier die Idee des Weltreichs ausgesprochen findet. Bei den Völkern, die auf das Friedensreich warten, kann doch sehr wohl an die zunächst benachbarten gedacht sein. Dieses begrenzte „Welt"bild spielt ja auch sonst in der vorkönigliche Zeit eine Rolle. Bereits in dem

[1]) l. c. S. 253.

von vielen für das älteste vorhandene israelitische Literaturdenkmal angesehenen Liede Ri. 5 wird der Sieg über Sisera als eine auch für Könige und Fürsten bedeutsame Jahvetat verherrlicht (V. 3), die eine Bürgschaft ist für das zukünftige gleiche Schicksal aller Jahvefeinde (V. 31). Die das Idealbild Israels zeichnenden Bileamssprüche feiern die Herrschaft über die feindlichen Völker als die Folge des Königtums Jahves Num. 23, 24; 24, 7—9. Es ist nur eine andere Form dieser alten Hoffnungen und Ansprüche, wenn die Segenssprüche der Vätersagen die glückliche Zukunft Israels als für die Völker der Erde bedeutsam preisen, vgl. Gen. 12, 3; 26, 4; 27, 29; 28, 14. Der Gedanke, daß der „Geruhige" über Völker herrschen werde, hat also auch für die vorkönigliche Zeit keine psychologische Schwierigkeit.

Was aber die Annahme, daß mit der Vorstellung des Paradieskönigs schon frühzeitig ein weiterer Gesichtskreis verbunden war, besonders empfiehlt, ist der Umstand, daß wir in Babylonien und Ägypten zwar die Idee des durch Unterjochung der Völker entstandenen Weltreichs als bekannt voraussetzen können, aber nach Parallelen für den Gedanken des friedlichen Weltimperiums vergeblich suchen. Das wird eben daran liegen, daß es in der Paradiesvorstellung seine Wurzel hat, die schon in sehr früher Zeit, wie wir sahen, von Israel übernommen worden sein muß.

Aber auch gegenüber den oben angeführten altisraelitischen Hoffnungen und Ansprüchen besteht das eigenartige Neue, das der Judasegen aufweist, eben darin, daß jene die Unterwerfung der Völker durch siegreiche Schlachten im Namen Jahves erwarten, hier aber die friedliche freiwillige Einfügung der Völker in das Reich des שִׁלֹה vorausgesetzt ist. Das erklärt sich nur daraus, daß die Gestalt des Friedefürsten nicht ein ursprüngliches Element der Jahvereligion ist, sondern aus anderen Gedankenkreisen stammt.

Hierauf dürfte schließlich auch das Fehlen jeglicher religiöser Färbung dieses Zukunftsausblicks hinweisen. Während wir später überall die Beziehung des Heilsfürsten zu Jahve betont finden, fehlt diese hier ganz. Nur daß sein Kommen als Wiederkehr des Paradieses gefeiert wird, läßt ihn als überweltliche, demnach irgendwie mit der Gottheit zusammenhängende Größe erscheinen. Dagegen ist das naturhafte Glück, das sein Auftreten inauguriert, mit so kräftigen Farben und offensichtlichem Wohlgefallen gemalt (V. 11. 12), daß man, von dem „geistlichen" Charakter, den das Messiasbild später trägt, unbewußt bestimmt, immer wieder an dieser Schilderung Anstoß genommen und sie für unvereinbar mit der israelitischen Rettererwartung erklärt hat. Uns dagegen ist sie ein triftiger Grund nicht nur für das Alter des Judasegens und der von ihm überlieferten Heilserwartung, sondern auch für die ursprüngliche Selbständigkeit ihrer Bestandteile gegenüber der reinen Jahvereligion, in die sie erst später organisch eingegliedert worden sind.

Bei aller Entschiedenheit, mit der wir das Vorhandensein der Endfriedenserwartung schon in vorköniglicher Zeit behaupten müssen, soll jedoch nicht in Frage gestellt werden, daß ihre Formulierung im Judasegen nur in der Zeit Davids oder Salomos denkbar ist. Das geht unwiderleglich daraus hervor, daß der Friedefürst als Angehöriger des Stammes Juda und letztes Glied seiner Herrscherreihe eingeführt wird. Das nationale Kraftbewußtsein der Davidischen Epoche hat hier die religiöse Erwartung modifiziert und mit ihrem Stempel versehen.

Was wir auf dem Wege der religionsgeschichtlichen Vergleichung und des Rückschlusses von den ältesten Zeugnissen der israelitischen Heilserwartung feststellen konnten, ist demnach folgendes: Der Gedanke des Endfriedens wurzelt in der Paradiesvorstellung. Da diese erst in der Zeit des Seßhaftwerdens in Kanaan unter der Einwirkung fremdländischer Mythen ihren

vollen Inhalt gewann, so ist auch die Friedenserwartung nicht vor der Einwanderung in Kanaan, also nicht vor der sogenannten Richterzeit entstanden zu denken. Andererseits ist es aber auch unmöglich, ihr Aufkommen bis in die Königszeit hinunterzuschieben. Wir haben demnach die Entstehungszeit der israelitischen Friedenshoffnung in der Periode der Richter anzusetzen. So ergibt sich uns an dem konkreten Beispiel eines Bestandteils der Heilserwartung, daß diese letztere nicht, wie man lange geglaubt hat, von der offiziellen Jahvereligion erst spät und hauptsächlich durch den Tod der Nation veranlaßt der Unheilseschatologie gegenübergestellt wurde, sondern daß sie mit der Jugendzeit des Volkes, in der Religion und Nation innig verschwistert waren, untrennbar verbunden ist.

b) Die Entstehung der Friedenshoffnung.

Wie es aber von der Vorstellung des Paradiesfriedens zu der bestimmten Erwartung des Endfriedens in Israel gekommen ist, ist bei der bisherigen Untersuchung noch im Dunkel geblieben.

Soviel ich sehe, sind auf diese letztere Frage zwei Antworten zu geben versucht worden. Greßmann glaubt mit dem Hinweis auf die altorientalische Erlösererwartung, von der die persische Idee des Paradieskönigs nur einen Zweig bildete, der durch Vermittlung Babyloniens auch in Israel Wurzel schlug, eine genügende Erklärung für das Entstehen der israelitischen Heilserwartung gegeben zu haben. „Nehmen wir an, die israelitische Eschatologie stamme von einem Volke, das einen „König" des Paradieses kannte, so ist dessen Identität mit dem Messias, d. h. dem eschatologischen Könige keinen Augenblick mehr zweifelhaft. Bei dieser Hypothese werden die überlieferten Tatsachen, d. h. unter andern auch die mythischen Paradieselemente im eschatologischen Stil verständlich" (l. c. S. 292).

Demgegenüber hat Sellin hervorgehoben, daß bei aller Verwandtschaft der israelitischen Heilseschatologie mit altorientalischen Vorstellungen der fundamentale Unterschied bestehen bleibe, daß, was im alten Orient zeitlose Legende ohne bestimmenden Einfluß auf das religiöse Leben und höchstens ein Gegenstand vager Sehnsucht war, in Israel zur klaren, geschichtlich verankerten Erwartung wurde, die die Religion entscheidend bestimmte. Der Ursprung aber dieser eigentümlichen Heilserwartung liegt für ihn in der Sinaioffenbarung (l. c. S. 182, 167, 148). Genauer bezeichnet er die auf jener Offenbarungstat fußende „elohistische Richtung", die Jahves Wohnung „sei es im Himmel, sei es auf den Bergen des fernen Südens, sei es geheimnisvoll an „„seiner Stelle"", aber jedenfalls nicht an den Landesheiligtümern oder im Tempel zu Jerusalem suchte und nur für besondere Machterweisungen und Heilstaten sein „Kommen" erhoffte, „recht eigentlich" als „die Geburtsstätte der Eschatologie, die ausschaut nach dem Gotte, der „„kommen soll in großer Pracht und Herrlichkeit"", der zwar seinerzeit schon König Israels geworden ist, auf dessen Weltkönigtum man aber harrt" (S. 136 ff., 140, auch 183 ff.).

Hier ist in der Tat nicht nur der bedeutende Unterschied, der zwischen der allgemeinen altorientalischen Erwartung einer Ablösung von Heils- und Unheilsperioden und der israelitischen Hoffnung auf einen endgültigen Abschluß dieses Äon besteht und auf den wir oben und bei Besprechung der babylonischen Zukunftserwartung schon hingewiesen haben, treffend hervorgehoben, sondern auch ein Moment namhaft gemacht, das, wie die ganze Geschichte Israels zeigt, einen unvergleichlich wirkungskräftigen Antrieb für das religiöse Leben des Volkes in sich schloß und durch die Jahrhunderte lebendig erhielt.

Sehen wir nun einmal von der Erwartung des Heils ab, so liegt der Vergleich Kanaans, resp. Israels und seines Glücks

mit dem Paradiesland oder dem Garten Gottes, wie wir aus den beiden Jahvisten und dem Elohisten sahen, in den ältesten historischen Zeugnissen der israelitischen Geschichte vor und geht sicher in noch frühere Zeit zurück, da er von den Autoren jener Quellenschriften schon übernommen ist (beachte das Auftauchen in den Liedern, die Form des Judasegens und das über die Paradiesspeise Gesagte). Wir dürfen also annehmen, daß es in Israel schon früh Sitte wurde, in Liedern, welche die Taten Gottes und seines Volkes etwa auf den religiösen Festen feierten, die Eroberung Kanaans als Geschenk des Paradieslandes von dem Gott, der inmitten seines Volkes einherzog und es anführte (vgl. das Aufbruchslied und das Bannerlied) zu schildern. Dieser Stil müßte, nach den von uns analysierten Zeugnissen zu urteilen, unter starker Beeinflussung durch die neue Umwelt sich gebildet haben. Es liegt doch auch kaum etwas der Vermutung im Wege, daß Israel ebenso wie es die Methoden des Ackerbaus und der Handwerke der neuen Umgebung absah, auch andere Elemente der kananitischen Mischkultur, also etwa gewisse dort in Übung befindliche Poesiegattungen, wie die Fest- und Kultlieder, sich aneignete und für seine Zwecke umbildete. Auf diesem Wege mögen die von uns als nicht genuin israelitisch erkannten Elemente der Paradiesvorstellung, wahrscheinlich überhaupt der Gedanke des Paradiesfriedens in die israelitische Gedankenwelt eingedrungen sein und sich allmählich einen festen Platz darin errungen haben.[1])

Die Freude des Besitzers, der solche Lieder Ausdruck geben sollten, ist nun aber kaum geeignet, das Entstehen einer großen Hoffnung zu begünstigen. Dazu führen vielmehr Zeiten bitterer

[1]) Mit Sellin (S. 184) anzunehmen, daß diese Vorstellungen bereits die Wanderung nach Kanaan begleiteten, empfiehlt sich deshalb nicht, weil vermutlich erst die Berührung mit der in Kanaan eingesessenen Bevölkerung jene Ideen vermittelte.

Not, da alles, was ein behagliches Ausruhen und Genießen zu ermöglichen scheint, zwischen den Händen zerrinnt. Und solche Zeiten traten für Israel nach der ersten erfolgreichen Invasion und Festsetzung bald genug ein. Mehr als einmal war das Volk in Gefahr, nicht nur die erstrebte und erträumte Herrscherrolle, sondern auch seine Selbständigkeit zu verlieren und in eine Helotenstellung herabgedrückt zu werden. In solchen Lagen richtete sich die sehnliche Erwartung aller jahvetreuen Israeliten auf den Gott vom Sinai und eine neue Offenbarung seiner Macht; die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten und die Sinaioffenbarung wurde gleichsam zum Paradigma aller erhofften Gotteshilfe in Israel. Charakteristisch hierfür ist die Äußerung Gideons Ri. 6, 13 gegenüber der Jahveerscheinung bei der Felsenkelter in Ophra, wo er neben die gegenwärtige Lage sofort die Rettung aus Ägypten stellt, und die Schilderung der Gotteshilfe Ri. 5, 4. 5, die Jahves Eingreifen von Seir her erlebt als eine Theophanie unter gewaltigen Naturerscheinungen, wie sie vorher ähnlich die Sinaioffenbarung Exod. 19, 16. 18 f. charakterisieren. Hier wird ganz deutlich, wie die rückwärtsschauende Erinnerung an Jahves entscheidende Großtat in Zeiten, wo der Erfolg dieser Großtat ins Wanken geriet, zur brennenden Erwartung werden konnte, die den endgültigen Sieg Jahves und seines Volkes von einem erneuten Eingreifen in der nächsten Zukunft erhoffte. Je glühender die Farben waren, in denen man Jahves erste Offenbarung pries, um so prächtiger mußte auch das Bild werden, das man von seinem endlichen Siege entwarf. Hatte die erste Begeisterung über den Besitz des Landes dieses als ein Paradies gepriesen, so konnte sich die Hoffnung, die sich über dem so oft verwüsteten und heiß umstrittenen Gebiete zu Jahve erhob, wohl dazu aufschwingen, ein neues paradiesisches Zeitalter mit seinem goldenen Frieden von Jahves Endsieg zu erwarten.

Liefert so die Betrachtung der allgemeinen historischen Bedingungen der Jugendzeit des Volkes Israel einen Untergrund, auf dem das Heranwachsen einer Zukunftshoffnung, soweit dafür psychologische Vermittlungen in Betracht zu ziehen sind, verständlich werden dürfte, so tritt noch eine besondere Erscheinung hinzu, der man ebenfalls eine fördernde Bedeutung in dieser Richtung wohl zuschreiben darf. Wie aus dem Deboralied und ebenso aus dem Jakob- und Mosesegen erhellt, hat sich die Dichtkunst im alten Israel schon früh mit dem Ergehen der Stämme und ihrem Verhalten im Jahvekrieg in der Form von Lob- und Tadelsprüchen beschäftigt.[1]) Der Zweck wird die Anfeuerung und Aufmunterung zu energischem Handeln im Volksinteresse gewesen sein, weshalb sie in öffentlicher Versammlung vorgetragen sein müssen. Sollte bei solchen Veranlassungen nicht auch das religiöse Lied eine Rolle gespielt haben? Im Namen Jahves geschah ja der Aufruf zum Kampf, sein Fluch traf die, welche sich dem Kampf entzogen oder nach eigenem Gutdünken handelten, vgl. Ri. 5, 23, Gen. 49, 3 ff., aber ebenso war auch sein Lohn denen gewiß, die seine Sache zu der ihrigen machten, Ri. 5, 24; Gen. 49, 24 f.; Deut. 33, 8—11. 12. 20 f. Und davon werden die Werbelieder gesungen haben, die, wie uns Ri. 5, 12^{a} bezeugt, von den religiösen Führern ausgingen, die ja oft auch die politischen waren. In der auf uns gekommenen Literatur ist leider keines erhalten geblieben, wenn nicht Ri. 5, 12^{b} der Rest eines solchen stecken sollte. Doch über ihren Inhalt kann darum kein Zweifel sein und was ihre Dichter von Friede und Freude der seligen Zeit nach Jahves vollkommenem Siege zu singen wußten, werden sie in die Formen gekleidet haben, in denen Jahves Machttaten seit der Rettung aus Ägypten verherrlicht wurden, unter anderem also auch in die Form des Paradiesfriedens.

[1]) So mit Recht Greßmann, vgl. Gunkel, Gen.^{3} S. 477.

So haben die Nöte der Gegenwart den Blick des Volkes, zum wenigsten seiner geistigen Führer in die Zukunft gerichtet und die Hoffnung auf Vollendung der Jahveherrschaft zu einer Lebensbedingung der israelitischen Religion gemacht. Daß damit das Geheimnis des Werdens der israelitischen Heilserwartung in ihrer ganzen Größe und Kraft nicht restlos gelöst ist, braucht eigentlich nicht ausdrücklich gesagt zu werden. Wir stimmen Greßmann unbedingt darin zu, daß auf nur psychologischem Wege der Ursprung der Heilserwartung nicht ausreichend erklärt werden kann (S. 244). Aber noch weniger kann der Rekurs auf allgemein altorientalische Hoffnungen als befriedigende Lösung gelten. Nicht nur das tatsächliche Ergebnis der vergleichenden Religionsforschung läßt uns die Entlehnungstheorie zu schwach fundiert erscheinen; auch die Methode des Rückschlusses aus dem alttestamentlichen Hoffnungsgut, wie sie Greßmann l. c. S. 245 vertritt, führt nicht zum Ziele, worauf schon Ed. König in seiner Geschichte der alttestamentlichen Religion, 1912, S. 329 f. mit treffenden Gründen hingewiesen hat. Ist auch für das Material der Heilserwartung vielfach ausländischer Ursprung nachzuweisen oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit zu vermuten (in der Bezweiflung auch dieses Punktes geht König wohl etwas zu weit) und auch eine allgemeine Sehnsucht nach besseren Zeiten, in den Priesterkreisen sogar ein Rechnen mit Weltperioden anzunehmen, so ist doch von da bis zu einer, mit der Bestimmtheit und religiösen Verankerung der israelitischen auftretenden, Zukunftserwartung noch ein weiter Weg.

Hier kann nur die Besinnung auf die religiöse Kraft des Jahveglaubens die Lücke schließen. Haben Volz[1]) und Bäntsch[2]) durch die Beobachtung des Wesens und der Geschichte der nach-

[1]) Mose 1907.
[2]) Altoriental. und israelit. Monotheismus. 1906. S. 83 f.

mosaischen Religion sich zu dem Schluß genötigt gesehen, daß schon ihr Ursprung ein anderer gewesen sei als der einer gewöhnlichen Volksreligion, indem bereits in ihrer Geburtsstunde prinzipiell neue Erkenntnisse ihr Wesen bestimmt haben müssen, so kommen auch wir auf Grund unserer Untersuchung der Friedenshoffnung zu dem Postulat, daß sie anderen Kräften Ursprung und Entfaltung verdanke als diejenigen sind, auf welche die altorientalischen Erwartungen zurückgehen. Alle die von uns angeführten Momente: geschichtliche Erfahrungen, kulturelle Einflüsse, nationale Triebkräfte, religiöse Gedankenreihen, auch wenn wir sie ohne Rücksicht auf die bestimmte Abzweckung unserer Untersuchung in erschöpfenderer Weise hätten zusammenstellen wollen, hätten niemals eine so geschlossene, zielsichere Zukunftserwartung ins Leben rufen können, wenn nicht das gewaltige religiöse Erlebnis, das die Volksreligion begründete, zum Quellpunkt geworden wäre für die sich immer erneuende schöpferische religiöse Kraft, die nur im Volk Israel und nirgends anders in einer ununterbrochenen Reihe geisterfüllter Persönlichkeiten Wirklichkeit gewann.

Der historischen Forschung aber bleibt die Aufgabe, die irdischen Formen, deren sich jene schöpferische Gotteskraft bedient, um durch ihre lebensvolle Verbindung Neues zu schaffen, mit der ihren Mitteln und Methoden möglichen Genauigkeit zu erforschen und ans Licht zu ziehen. Daß sie dabei auch von der Hypothese Gebrauch macht, läßt sich bei der Lückenhaftigkeit der den Tatbestand übermittelnden Quellen nicht vermeiden; doch hoffen wir, daß unser Versuch bis zur Entstehung der israelitischen Friedenshoffnung vorzudringen, den Rahmen der berechtigten Vermutung nicht überschreitet.

c) Die Geschichte der altisraelitischen Friedenshoffnung.

Wenn wir schließlich über die Geschichte der Friedenshoffnung im alten Israel, die Auswirkung ihrer Eigenart in wechselnden Gestaltungen, die gegenseitige Befruchtung dieser eigentümlich religiösen Idee und anderer Triebkräfte der israelitischen Religionsgeschichte uns einen Überblick verschaffen wollen, so richten wir den Blick zunächst auf die äußere Form, in die sich der Gedanke vom Endfrieden kleidet und auf die Wandlungen, die sich an ihr beobachten lassen.

1. Die mythischen Elemente im Laufe der Entwicklung.

Fast auf allen Stufen der israelitischen Eschatologie, die wir an uns haben vorüberziehen lassen, kleidete sich der Friedensgedanke in das schimmernde Gewand des Mythus. Während dieser Schmuck bei den Propheten ein mehr oder minder nebensächlicher Zierat einer kräftigen, religiös-sittlichen Idee geworden ist, verhüllt er in den früheren Epochen die Gestalt des Endfriedens fast vollständig.

Dem Siegeszug des Dionysos über die Erde gleichend läßt das Auftreten des „Friedevollen" im Judasegen eine Welt des Überflusses, der Freude und des Wohlseins Israel und den Völkern ihre Schätze auftun. Seine Herrschaft bedeutet eine beständige Festfeier, der der köstliche Trank, wie ihn das Paradies spendet, nie ausgeht. Als ein Land, wo das befruchtende Naß unaufhörlich strömt und dem Bauern leichte Arbeit und reiche Ernte sichert, steht der Garten Jahves, von dessen Wiederkunft er weiß, dem älteren Jahvisten vor Augen. Und ähnlich schaut der jüngere Jahvist das höchste Glück Israels als ein Wohnen im wasserreichen Paradiesgarten, wo die Saaten ohne große Arbeit prächtig gedeihen, wo die

mächtigen Bäume, von Jahve gepflanzt, stehen, in ihrem immergrünen Blätterschmuck und üppigen Wuchs ein Bild des von Gott gesegneten Volkes. Diese mythischen Gefilde sind dann auch erst im eigentlichen Sinne das Land, das von Milch und Honig fließt und von dessen Fülle Kanaan einen Vorschmack gibt. — Das ungetrübte Glück eines Volkes, das in seinen weltentrückten Wohnsitzen[1]) frei bleibt von der drückenden Mühsal, die sonst alles irdische Wohlsein bedroht, zeigen die vom Elohisten überlieferten Bileamsprüche als Inhalt des Endfriedens. Deutlich treten hier aber auch vom Mythus unabhängige, mit der geschichtlichen Religion engstens verschwisterte Elemente hervor. — Weit sich dehnende Fruchtgefilde, auf deren ebenem Plan der Erntejubel noch erschallt, wenn schon die neue Saat dem Boden anvertraut wird, Berge, deren reichfließende Bäche den erquickenden Traubensaft jedem Durstigen spenden, so daß die Arbeit des Landmanns mehr ein Spiel wird als ein mühsames Ringen um die lebensnotwendigen Naturgaben — in diese Idylle kleidet sich die Hoffnung auf ewigen Frieden bei dem Landmann Amos. Aber auch hier muß das mythische Bild bereits der geschichtlich orientierten Hoffnung Raum neben sich gewähren. — Von der von greuelvollen Kriegen erfüllten Gegenwart sich abwendend sieht Hosea eine Zukunft heraufsteigen, die Bogen und Schwerter nicht mehr kennt und alle Völker von der Tyrannei der handwerksmäßigen Mordscharen befreit. Und an diesem Frieden nimmt die Tierwelt teil, die, von Jahve in einen Bund aufgenommen, ihre dem Menschen verderbliche Natur aufgibt und in die das All durchwaltende Harmonie sich willig einreiht. Auch den Lebensbaum im blühenden Gottesgarten kennt Hosea; aber wenn er auch das ungestörte Gedeihen im heiligen Bezirk

[1]) Num. 23, 9 ist hier als Ergänzung hinzugenommen.

ähnlich wie die Bileamsprüche zur Ausmalung des äußeren Glücks seines Volkes benützt, höher und im Zentrum seiner Hoffnung steht ihm die sittlich-religiöse Erneuerung, und hier reicht ihm der vom Mythus gebotene Inhalt nicht mehr aus zur Schilderung.

Auch Sach. 9 sieht durch die Vernichtung der Kriegswaffe einen neuen Äon heraufgeführt, der den Endfrieden zum gemeinsamen Gut der Völker macht. Aber der Gedanke beginnt sein mythisches Gepräge abzustreifen, da er als das Attribut eines Weltreichs erscheint, dessen zu Jerusalem residierender Herrscher sein Machtwort bis an die Enden der Erde zur Geltung bringt.

Zu einem farbenprächtigen Bilde lassen sich die mythischen Züge vereinigen, die sich allenthalben bei Jesaja verstreut finden. Da breitet sich ein großer Fruchtgarten aus, wo früher nur öde Steppe war, in fabelhafter Menge gedeihen die kostbaren Baumpflanzungen. Überreichen Ertrag darf der Landmann von dem mit leichter Mühe bestellten Acker heimführen, reiche Herden weiden ihm überall. Denn wilde Tiere gibt es nicht mehr, die gefürchtetsten selbst werden zu Freunden der Menschen. Über dies Paradies herrscht ein wunderbarer Knabe, von göttlicher Hoheit umflossen, die ewige Dauer der goldenen Zeit verbürgend. Sein Reich hat keinen Feind zu fürchten, erhebt doch kein Volk mehr gegen das andere die Waffen, sondern wandelt das verderbenbringende Eisen in Werkzeuge friedlichen Gedeihens. Hoch aber ragt, der ganzen Welt sichtbar, als Mittelpunkt der Erde, der heilige Zionsberg, auf dem die Gottheit inmitten ihres Volkes Wohnung genommen hat. — Aber dies herrliche Bild existiert bei Jesaja nicht mehr als Ganzes, aus vielen Bruchstücken mußten wir es zusammensetzen, die, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang versprengt, in ganz andersartige Ausführungen eingebettet liegen: der Mythus hat seine Selbständigkeit vollständig verloren.

In Bildern voll Kraft und Anschaulichkeit tritt er uns noch im 46. Psalm entgegen, wo dem Wüten des Chaos der Friede des zum Gottesgarten gewandelten, vom Paradiesstrom getränkten Jerusalem gegenübergestellt wird. Und bei einem anderen Jesajajünger scheint er noch durchzuschimmern, wenn die neue Friedenszeit eine gebahnte Straße verlangt, die dem Jahvedienst der Völker dienen soll, Jes. 19, 23. Dagegen suchen wir ihn vergebens bei dem letzten Ausläufer der von Jesaja ausgehenden Zukunftsbetrachtung, bei Zephanja.

2. Die Durchdringung mit den religiösen und sittlichen Gedanken der Jahvereligion.

Dieser Überblick zeigt uns deutlich, wie stark die mythischen Ideen in der Friedenshoffnung fortwirkten; aber ebenso deutlich bemerken wir, wie diese Ideen mehr und mehr zurücktreten, teils durch konkurrierende Elemente verdrängt, teils selbst einer Umbildung ihres ursprünglichen Charakters unterliegend, bis sie schließlich ganz verschwinden. Die Jahvereligion hat die nach ihrem Wesen und Ursprung andersartigen Bestandteile sich immer stärker assimiliert und eigenen Tendenzen dienstbar gemacht. Dies geschah einmal, indem sie dieselben der Gottesidee unterstellte, zum andern, indem sie die Friedenshoffnung mit sittlichen Werten füllte.

α) Die religiöse Anknüpfung.

Am stärksten hat die Paradieshoffnung ihren vom Jahvismus unabhängigen Charakter im Judasegen bewahrt. Hier fehlt jede religiöse Anknüpfung, doch wird man sich hüten müssen, daraus zu weitgehende Schlüsse zu ziehen. Die Feststellung jenes Mankos kann noch nicht beweisen, daß die Friedenserwartung ursprünglich jeder religiösen Begründung entbehrte (das ist schon auf Grund ihrer Entstehungsweise sehr

unwahrscheinlich), sondern nur, daß sie auch ohne diese auftreten konnte, weil sie keine starken religiösen Momente enthielt. Hier speziell kommt noch der nationale Einschlag hinzu, der das kommende Paradies als die Krönung der Herrschaft Judas und den Paradieskönig als den Abschluß seiner Herrscherreihe darstellt und so die religiösen Züge zurückdrängen mochte. Daß aber das Paradies, also auch das wiederkehrende, als der Garten Jahves galt, zeigen uns nicht nur die jahvistische Paradieserzählung Gen. 2, ferner Gen. 13, 10 (J) wie auch die Bezeichnung Kanaans beim jüngeren Jahvisten, wo es der Gott Israels ist, der das Land, „das von Milch und Honig fließt" seinem Volke verleiht. Vielmehr treten diesen Zeugnissen, die man, weil jüngerer Herkunft als der Judasegen, als nicht beweiskräftig beiseite schieben könnte, die Bileamsprüche zur Seite. Das paradiesische Glück, das in ihnen geschildert wird, hat seine Grundlage in dem Königtum Jahves, dem er durch die Ausführung aus Ägypten den Boden bereitet hat und das ihn zum alleinigen Herrn in Israel macht. Ja, in dem vom Elohisten überlieferten Spruch ist die religiöse Bindung der Friedenszeit und im Zusammenhang damit die Zurückdrängung der mythischen Grundlage noch weit inniger: gerade die unmittelbare Verbindung mit der Gottheit, die alles abergläubische Zauberwesen, das in dunklen Künsten Hilfe sucht, vollständig ausschließt, erscheint hier als ein wesentlicher Bestandteil des Lebens im Paradies.

Jedenfalls zeigt aber die Begründung des Paradiesfriedens in diesen dem Judasegen mindestens gleichaltrigen Zeugnissen, daß die auf ihn gerichtete Hoffnung von Anfang an sich an Jahve und sein geschichtliches Walten anschloß. Die Formen, in denen das geschah, haben freilich im Laufe der Zeit gewechselt; die eigenartigste Ausdrucksweise, zugleich die am unmittelbarsten religiöse, finden wir bei Hosea, wo Jahve selbst

mit den Tieren ein Bündnis eingeht und die Waffen von der Erde vertilgt (2, 20). Diese, wie wir oben festgestellt haben, schon vor Hosea dem Volk geläufige Vorstellung zeigt durch ihre speziell israelitische Form, wie innig die Paradieshoffnung mit dem Jahveglauben verschmelzen konnte.[1]) Während sie aber hier noch ihre Selbständigkeit wahrt, hat sie dieselbe vollständig preisgegeben, wo sie, wie in Kap. 14, für das Ideal religiöser Innerlichkeit als Ausdrucksform benützt wird. So ist denn ihre Verbindung mit dem Gottesgedanken bei Hosea die denkbar engste. Aber nicht überall ist das der Fall gewesen, ja, es scheint zu den selteneren Fällen gehört zu haben. Denn wir sehen die erhoffte Wiederkehr des Paradieses sehr häufig eine verhältnismäßig unabhängige Stellung zum göttlichen Walten in der Heilszeit einnehmen; dazu scheint vor allem ihre Verbindung mit anderen Elementen der Heilshoffnung, die vorzugsweise als direkte Jahvetaten erscheinen und als deren Begleiterscheinung sie dann auftritt, beigetragen zu haben. Man begnügt sich also für die religiöse Fundamentierung der Paradieshoffnung mit ihrer einfachen Anreihung ohne weitergehende Assimilierung ihrer Form an die Jahvereligion. So ist es z. B. bei Amos, wo die Hoffnung auf eine neue Blüte des Volkstums durch Jahves Eingreifen die Wiederkehr des Paradieses relativ selbständig erscheinen läßt.

Diese letztere klingt bei Sacharja 9 nur noch leise durch, weil sie in völlige Abhängigkeit von der Gestalt des Heilskönigs geraten ist, dessen Identität mit dem Paradieskönig durch Annahme politisch-nationaler Züge verdunkelt wird. Die Vernichtung der Jahvefeinde durch Gott selbst als Präludium der Heilszeit vertritt hier die unmittelbare religiöse Begründung.

---

[1]) Diese Stufe der Erfüllung mit religiösem Gehalt durch organische Einfügung in den Jahvismus bei Wahrung ihrer Eigenart zeigt die Paradiesvorstellung auch in der Erzählung des Jahvisten Gen. 2 und 3.

Ebenso ist es bei dem Wunderkind bei Jesaja (9, 1—6), das zum Herrscher auf Davids Thron geworden ist. Der Tierfriede aber und die Umwandlung der Erde zum Gottesgarten (11, 6—8; 32, 15b) treten ziemlich unvermittelt auf und sind nur durch den Zusammenhang religiös fundamentiert. Die Bezogenheit auf Jahve, die ja gerade bei Jesaja besondere Stärke und Eigenart besitzt (30, 15 Geistausgießung; 9, 1 ff. Vernichtung des äußeren Feindes; 11, 2 f. Ausrüstung des Geistträgers; 2, 2 f. Belehrung der Völker und dauernder Schiedsspruch), ist doch immer mit anderen Bestandteilen der Heilshoffnung verknüpft, und zwar teils religiös-sittlichen, teils nationalen, die sich zwar dem Gedanken des Endfriedens einfügen, aber die Idee des Paradiesfriedens zurückdrängen. Sobald jene sich noch weiter verstärken, wird diese, da sie nicht fest in der Gottesidee verankert ist, vollends das Feld räumen müssen. Diesen Fall sehen wir in Jes. 19, 18 ff. und bei Zephanja praktisch geworden. Eine andere Möglichkeit zeigt Psalm 46: die mythischen Bilder werden zur dichterischen Einkleidung religiöser Ideen.

Ein besonderes Schicksal hat der Gedanke des Völkerfriedens, den wir von Anfang an mit dem Paradiesfrieden verknüpft finden. Von nationaler Färbung, die ihm noch Sach. 9, 9 f. anhaftet, gereinigt, wird er durch Jesaja in die engste Verbindung mit der Gottesidee gebracht, wenn auch noch mit Zügen des Mythus illustriert (der Gottesberg, Vertilgung der Waffen). Wo man das religiöse Interesse Jesajas aufnimmt, ist von da an auch der Völkerfriede ein wichtiger Bestandteil der Heilshoffnung (Ps. 46; Jes. 19, 18 ff.; Zephanja).

Die intensive Kraft, die die Gottesidee im religiösen Leben Israels entfaltete, ist es also gewesen, die in unserem Zeitabschnitt der Friedenserwartung nicht nur zum Leben verholfen, sondern sie auch aufs stärkste in ihrer Entfaltung beeinflußt

hat. Sie zwingt die Paradieshoffnung, die sich nur in einem der älteren Zeugnisse vorübergehend von ihr losgelöst zeigt, in ihre Abhängigkeit,[1]) die sich bei Hosea am stärksten ausgeprägt findet. Sie unterdrückt mehr und mehr die Elemente, die sich ihr auf die Dauer nicht konform zeigen und bringt schließlich denjenigen Gedanken in geläuterter Form zur Geltung, der geeignet ist, ihre Erhabenheit voll zu veranschaulichen.

β) Die sittliche Vertiefung.

Aber diese Umbildung der Friedenshoffnung hinsichtlich ihres religiösen Gehalts wäre ihr kaum gelungen, wenn nicht Hand in Hand mit diesem Prozeß eine Bereicherung an ethischem Gehalt gegangen wäre, die schließlich zur völligen Neugestaltung der Friedenserwartung führte.

Dieser Vorgang ist schon in der Art bemerkbar, wie man die kommende Friedenszeit vermittelt dachte. Ist es richtig, daß die Paradieserwartung der Not und dem sehnlichen Ausblick nach Jahves Hilfe ihre Entstehung verdankte, so trifft ihre Erfüllung naturgemäß zusammen mit einem Höhepunkt äußerer Macht des Volkes. So sehen wir sie im Judasegen als den herrlichen Endpunkt der nationalen Blütezeit aufgefaßt, als die Krönung eines stetigen Aufstiegs. Ebenso erscheint der Friedenszustand, den die Bileamsprüche verherrlichen, als der Siegespreis für die Kämpfe, die das Volk unter der Führung Jahves ausgefochten hat. Wenn hierbei auch das Bewußtsein nicht fehlt, daß Israel nur als treuer Gefolgsmann Jahves des Glückes teilhaftig werden wird (eine Vorbedingung, die wir auch beim Judasegen voraussetzen dürfen), so gilt diese Qualität doch als tatsächlich erreicht, und so ist die Hoffnung unreflektiert und voll ungebrochener Sieghaftigkeit. Das wird anders mit der wachsenden Einsicht in die tatsächliche Be-

[1]) Über die religiöse Prägung der Messiasgestalt s. u.

schaffenheit des Volkes und die letzten Ziele des göttlichen Waltens. Ein Volk, das Jahve so im Innersten entfremdet ist und sich den Stimmen seiner Boten mit solcher Hartnäckigkeit verschließt, kann, darin stimmen alle Propheten überein, keine Heilszeit erleben. Wie ein kalter Reif geht es daher über die blühende, lockende altisraelitische Heilserwartung. Jahve verwirft seinen Kämpfer und übergibt ihn dem Verderben. Wenn sein auf die Verwirklichung sittlicher Zwecke gerichteter Wille dennoch den Bestand einer Gemeinschaft garantiert, die sein volles Heil erfährt, so ist das lautere Gnade, die alles menschliche Tun bei der Erreichung ihres Zieles ausschließt. So sehen wir denn auch dort, wo der Gedanke an die Katastrophe des Volkstums nicht ausgesprochen wird, wie Sach. 9, Ps. 46,[1]) Jes. 19, 18 ff., das Volk in die Rolle des dankbaren, für sich hilflosen Empfängers der Friedenszeit zurückgesunken, während Jahve allein in schlechthin wunderbarer Machtentfaltung die große Wendung herbeiführt. Aber meist charakterisiert sich die neue Zeit als ein Aufbauen auf Trümmern, so wenn verödete Städte, ein verwüstetes Land eine bessere Zukunft über sich aufgehen sehen, Am. 9, 14 f.; oder wenn eine neue Wüstenzeit mit ihrer Entbehrung ein verkommenes Volk zu neuer Zucht und ernster Umkehr bringen soll Hos. 2, 16, so daß Jahve die Strafe wieder von ihm nehmen kann Hos. 14, 5; oder endlich wenn das Glück des goldenen Friedens als unverhoffte Errettung aus drückendster Fremdherrschaft erscheint, Jes. 9, 1 ff., 11, 1, und ein scharfes Läuterungsgericht voraussetzt Zeph. 3, 11 ff., das nur ein Rest übersteht. Und noch über die Schwelle der Heilszeit hinaus macht sich das Bewußtsein von der tiefen

[1]) An ersterer Stelle scheint außerdem die unausgesprochene Tendenz des Orakels eine Warnung vor eigenmächtiger Politik zu sein; an letzterer sind die Geretteten durch die sittliche Tat des Glaubens mit Gott verbunden.

Kluft zwischen der wirklichen Verfassung auch der besten menschlichen Gemeinschaft und den Anforderungen der sittlichen Majestät Jahves geltend, wenn bei Jesaja (und andeutend auch Sach. 9) der ersehnte Friedebringer zugleich der unbestechliche und wundermächtige Richter ist, der durch seine dauernde Rechtspflege allein den Bestand des Friedens garantiert und die Glieder seines Reiches zu tätigen Vertretern der sittlichen Ordnung erzieht[1]) (Jes. 11, 4 f. 9; 9, 6).

Damit ist aber auch die Hilfe, die man von Jahve durch die Heraufführung der Friedenszeit erwartet, inhaltlich eine andere geworden. War es anfangs vor allem die Ruhe und Freude des Genusses in glücklicher Herrscherstellung gegenüber der Umwelt, über die die Sehnsucht nicht hinausgegangen zu sein scheint (Gen. 49, 10—12; Num. 24, 5—7), so zeigt doch schon der eine der Bileamsprüche (Num. 23, 21), daß vollkommenes Glück ohne Ausschließung der die sittliche Ordnung Jahves frevelhaft Verletzenden undenkbar war.[2]) Daß auch Amos trotz seines Schweigens in der kurzen bei ihm erhaltenen Heilsweisfagung diese Überzeugung teilt, kann nach seiner ganzen Gottesvorstellung nicht zweifelhaft sein. Aber zu einer Sprengung der überkommenen Formen der Friedenshoffnung gelangt er noch nicht. Auch die Eigenart des Zukunftsausblicks Hoseas beruht nicht auf dem Hervortreten sittlicher Güter als vielmehr auf der Innigkeit und Innerlichkeit, mit der das neue religiöse Verhältnis zu Jahve aufgefaßt und geschildert ist 2, 19. 21 f.; 14, 9. Dagegen zeigt Sach. 9 deutlich ein Hervor-

[1]) Allerdings mag hier auch der auf den Friedebringer übertragene empirische Königsgedanke mitgewirkt haben, der ihm die ständige Aufgabe des Königs, die Rechtspflege zuwies.

[2]) Hält man an der Übersetzung von אָוֶן mit „Unheil" fest, so ist doch schon durch die oben erwähnte religiöse Normalität V. 23 das Wohlergehen an bestimmte Bedingungen geknüpft, also über die naturhafte Sphäre hinausgehoben.

treten der sittlichen Werte in der Heilshoffnung, wenn bei dem Heilsbringer als die wichtigsten Eigenschaften Gerechtigkeit und Hilfsbereitschaft genannt werden. Am stärksten aber hat Jesaja die Friedenserwartung in dieser Richtung fortgebildet, obgleich er auch die mythischen Elemente ohne Scheu weiter verwendet. Ihm ist die Friedenszeit zugleich eine Zeit des Rechts, und er wird nicht müde, die Gerechtigkeit als einen ihrer wichtigsten Inhalte hervorzuheben, sei es, daß sie die innere Ordnung und Sicherheit begründet 32, 16 ff., sei es, daß auf ihrer Verwirklichung durch den gottgesandten Herrscher die Wohlfahrt des Staates beruht 9, 6, sei es, daß in ihrer vernichtenden Auswirkung gegen die Rebellen und Frevler der Sieg des im Recht sich manifestierenden Gotteswillens angeschaut und gepriesen wird, 11, 4; 29, 19 f. oder endlich die friedliche Neuordnung des Völkerlebens auf ihrer Grundlage erreicht wird, 2, 2 ff. Eben weil dann Recht und Gerechtigkeit herrschen, bringt der neue Äon den ersehnten Frieden. Damit ist dieser aber vollkommen auf sittliche Grundlagen gestellt. Die höchste Stufe erreicht er da, wo er wie Jes. 11, 9 im sittlichen Handeln selbst gefunden wird, das die vollkommene Übereinstimmung mit dem Lebensgrund des göttlichen Willens zum Ausdruck bringt und für das die farbenfrohen Bilder des mythischen Paradiesfriedens nur Illustrationen sind.

Daß diese gewaltige Vertiefung und Neugestaltung der Friedenshoffnung gerade durch Jesaja kein Zufall ist, sondern in innerem Zusammenhang steht mit der klaren Erfassung der sittlichen Erhabenheit Jahves und der Notwendigkeit seiner allgemeinen Anerkennung in Israel wie in der Völkerwelt, einer Gottesauffassung also, die von einem der größten Geister an einem entscheidenden Wendepunkt der Volksgeschichte nach jeder Richtung durchgesetzt und bewährt werden mußte, das

brauchen wir hier, nach allem, was wir früher darüber ausführten (vgl. S. 19 ff.), nur kurz in Erinnerung zu bringen.

Zu ähnlicher Höhe wie Jesaja erhebt sich der Sänger des 46. Psalms, der die unerschütterliche Ruhe der im Glauben mit dem Herrn der Welt innerlich verbundenen Jahvegemeinde mit den Farben des Gottesgartens schildern kann; für ihn lag gewiß das höchste Gut der messianischen Herrlichkeit nicht in allerlei äußerem Besitz und Genuß, sondern in dem von allen Hindernissen befreiten völligen Einswerden mit dem überweltlichen Gotteswillen zu welterhabenem Frieden.

Auch die späteren Zeugnisse verleugnen nicht die tiefgehende Wirkung der jesajanischen Gedanken.

Zwar über die Beschaffenheit des Glücks, das Jes. 19 den Völkern verheißt, erfahren wir nichts, was über den äußeren Frieden hinausginge, da es dem Verfasser vor allem auf die religiöse Begründung und Äußerung der Heilszeit ankommt. Man müßte denn in der gebahnten Straße von Ägypten nach Assyrien und den gegenseitigen Besuchen die Andeutung dafür erblicken, daß der wechselseitige Austausch der Güter nicht mehr durch Waffengewalt erzwungen und etwa als Tribut geleistet werden, daß also nicht in einem Lande aller Reichtum der Erde selbstisch zusammengerafft werden soll, sondern daß auf der Grundlage friedlichen Einvernehmens, das ohne Anerkennung einer für alle gültigen Rechtsordnung ja nicht möglich ist, jedes Land an dem Überfluß des andern teilhaben wird.

Mit größerer Sicherheit dürfte auf den Charakter der Heilszeit geschlossen werden aus der Aussage in Vers 24, daß Israel, in brüderlichem Verhältnis mit den beiden Weltvölkern zusammengeschlossen, ein „Segen inmitten der Erde" werden soll. Obwohl nicht näher ausgeführt ist, wie er sich auswirken wird, so darf doch als die Meinung des Propheten das gelten, daß die besondere Begnadigung der drei Nachbarvölker ihnen die

sittliche Aufgabe stellt, das ihnen zuteil gewordene Heil weiter zu verbreiten.[1])

Daß aber auch die Äußerung des Friedens in der gemeinsamen Jahveverehrung nicht ohne sittliche Läuterung gedacht zu sein braucht, beweist die ähnlich klingende Weisagung Zephanjas (3, 9). Daß die Völker in ihrem Lande Jahve anrufen und mit Opfern ihm dienen können, beruht darauf, daß Gott ihnen „reine Lippen" gegeben, d. h. sie sittlich geläutert und dadurch würdig gemacht hat, Glieder seiner Weltgemeinde zu werden.[2]) Die sichere Ruhe aber, deren sich das Israel der Heilszeit erfreut, weil es in völligem Vertrauen bei Jahve seine einzige Zuflucht sucht (3, 12 f.), schließt die Beseitigung aller Lüge und alles Unrechts in sich; nur eine ethisch vollkommene Gemeinde kann eine Friedenszeit erleben. Ja, die demütige Beugung unter die Regierung Jahves (11^b und 12^a), die in der Übereinstimmung mit seinen Forderungen im sozialen Leben sich betätigt, tritt so sehr in den Vordergrund, daß neben diesem Frieden der religiös-sittlichen Gemeinschaft der des Volksverbands nur ganz kurz und gleichsam anhangsweise Erwähnung findet (13^b). Daß zu dem Einfluß Jesajas, unter dem unser Prophet steht, auch eine innere Geistesverwandtschaft mit diesem Großen hinzukommt, zeigt diese Ausprägung seiner Zukunftshoffnung, in der die religiös wertvollsten Gedanken, der kostbare Kern der jesajanischen Heilserwartung einen originalen, von allem Beiwerk befreiten Ausdruck gefunden hat, in schöner Weise. Hier hat die geschichtliche Religion von dem Gedanken des Endfriedens vollständig Besitz genommen.

---

[1]) בְּרָכָה ist „Segensträger, d. h. selbst gesegnet und Segensquell für andere", führt Kittel richtig aus (Jes. S. 179).

[2]) Von einer gemeinsamen Weltsprache (Sellin l. c. S. 59 f.) vermag ich in dem Verse nichts zu finden. Vgl. übrigens Jes. 6, 5.

3. Die Überwindung der nationalen Schranke.

In neue Beleuchtung tritt diese Durchdringung des Friedensgedankens mit den religiös-sittlichen Kräften des Jahvismus, wenn wir sein Verhältnis zum nationalen Element in der Religion und speziell in der religiösen Zukunftserwartung ins Auge fassen.

Da die mosaische Religion überhaupt erst die Nation schuf, so ist es natürlich, daß die religiösen Ideen stark nationales Gepräge trugen. Volkstum und Religion waren von Anfang an so stark miteinander verwachsen, daß die Lösung dieser Verbindung auch Israels größten Geistern nicht gelang. Aber von Anfang an strebte der Jahveglaube über die Schranke der Nation hinaus und diese Tendenz hat auf dem Gebiet der Enderwartung ihre geeignetste Ausdrucksform gefunden.

Hier machen wir nun die eigenartige Wahrnehmung, daß schon in der ersten Periode der israelitischen Heilserwartung die Grenzen der Nation gesprengt sind. Der Paradiesfriede erscheint im Judasegen als ein den Völkern zuteil werdendes Gut. Wir haben oben (S. 160) dargelegt, warum wir diesen Umfang seiner Bestimmung als ein ursprüngliches Attribut der Herrschaft des Paradieskönigs ansprechen möchten, und darauf hingewiesen, daß der Blick auf die Völker in Israel nicht ein vollkommenes Novum war. Um so merkwürdiger ist, daß die Ausdehnung des Paradiesfriedens über die Grenzen Israels hinaus in jener Zeit eine vereinzelte Erscheinung bleibt. Die derselben Periode angehörigen Bileamsprüche beschränken ihn deutlich auf Jahves Lieblingsvolk. Wenigstens ein einleuchtender Grund hierfür dürfte in der engen Verbindung zu finden sein, in die hier das Friedensbild zum Jahvekampf gesetzt wird: der Kampf erscheint als die Durchgangspforte zur Friedenszeit. Wir haben hier also einen anderen Versuch als im Judasegen, die Friedenshoffnung mit den unmittelbaren Erfordernissen der Gegenwart auszugleichen. Damit unterliegt sie aber auch der nationalen

Beschränkung: denn war Israel der Jahvestreiter, so mußte auch ihm allein der Siegespreis zuteil werden. Das war freilich zugleich auch der geeignetste Weg, diese Hoffnung im Volksempfinden heimisch werden und Wurzel schlagen zu lassen. Ein Beispiel ihres Verwachsens mit der Volksanschauung glauben wir in dem bei Hosea erwähnten Bund Jahves mit den Tieren erblicken zu dürfen.

In nationaler Begrenzung finden wir die Friedenserwartung noch bei den älteren Propheten. Obgleich hier Israel seiner Würde als Kämpfer für Jahves Sache verlustig gegangen ist, so bleibt doch das Heil, das nach der Gerichtszeit das göttliche Erbarmen dem Volke schenkt, diesem allein zugedacht.[1]) Den Grund dafür dürfte uns Sach. 9 aufdecken. Hier ist die Friedenszeit für die ganze Welt angebrochen, weil der Heilskönig seine Herrschaft antritt. Die Ausdehnung des Paradiesfriedens ist also mit der Messiasgestalt engstens verknüpft, ein Befund, welcher mit unserer oben ausgesprochenen Ansicht übereinstimmt. Die beiden Propheten Nordisraels aber lehnen die Gestalt des Paradieskönigs ab, trotzdem sie ihnen gewiß nicht unbekannt war. Bei Hosea korrespondiert damit der Verzicht auf jede Art äußerer Vermittlung des Endheils: der immer auf die innersten Triebfedern des menschlichen Handelns gerichtete Blick des Propheten läßt das Interesse für menschliche Organisationen schwinden. Aber das war gewiß nicht der einzige Grund für die Eliminierung der Messiasgestalt. Auch daß die Reichsspaltung der hochfliegenden Rettererwartung den Boden entzogen habe, ist nicht anzunehmen; ist uns doch in dem wahrscheinlich auf einen nordisraelitischen König gedichteten Psalm 45 die Lebendigkeit jener Erwartung durch die Formen der Regentenverherrlichung bezeugt. Vielmehr hatte die Korruption

[1]) Selbst wenn man an der Echtheit von Am. 9, 12 festhält, so ist hier auch nur von einem Groß-Israel die Rede, die Völker haben keine selbständige Bedeutung.

und religiöse Verwilderung des Nordreichs gerade im Königtum und seiner politischen Organisation ihren Hauptförderer gefunden und diesem daher die schärfste Bekämpfung der prophetischen Kreise zugezogen, die schließlich auch auf die prinzipielle Einschätzung seines Wertes von Einfluß sein mußte. Und zudem hat die Gestalt des Friedensfürsten in jener Zeit bereits zu ausgesprochen national-politische, zum Teil ihr direkt wesensfremde Züge angenommen, als daß sie sich zum Träger der prophetischen Zukunftshoffnung geeignet hätte.

Es dürfte sich empfehlen, an dieser Stelle speziell auf den in Israel erhofften Erretter den Blick zu richten, da uns damit das Verhältnis der Friedenserwartung zur Heilshoffnung überhaupt deutlicher werden wird.

Schon bei Sach. 9 konnten wir eine Übertragung irdischer Herrscherprädikate auf den Friedefürsten feststellen. Ganz zweifellos kommt die Formulierung der Weltherrschaft („vom Euphrat bis an die Enden der Erde") nicht aus dem spezifisch israelitischen Retterglauben, sondern aus den Herrscherprädikaten einer Weltmacht am Euphratstrom her. Und die Handhabung der Rechtsprechung dürfte ebenfalls vom empirischen König auf den Messias übertragen sein. Diese Aussagen fügen sich aber dem Bilde des Paradiesbringers widerspruchslos ein. Ganz anderen Charakter trägt der von Micha erwartete Volksheiland: er ist ein Kriegsheld, der seinem Volke durch große Siege zum Heil verhilft (2, 13; 3, 3). Daß wir aber trotzdem hier nicht einfach die Gestalt eines irdischen Heerkönigs vor uns haben, bezeugen die geheimnisvollen Aussagen über seine Geburt und seinen Weltruhm. Wie sind diese zu erklären?

Nun finden wir dieselbe Zusammenstellung von Eigenschaften, bisweilen noch durch andere übernatürliche Züge bereichert (ewige Dauer der Herrschaft, Auftreten nach Art von Theophanien, Engel als Kriegsmannen, göttliche Würde), in

den Zeugnissen der nationalen Rettererwartung der älteren Königszeit wie Psalm 2. 21. 45. 110 und Num. 24, 16 f. Wir haben hier also einen feststehenden Typus des Heilskönigs vor uns, der sich von dem Friedefürsten in Sach. 9, 9 f. und bei Jesaja durch die geflissentliche Hervorhebung seiner kriegerischen Eigenschaften aufs schärfste unterscheidet. Es dürfte auch nicht zufällig sein, daß die ihm zugeschriebene Heilszeit nicht mit den Farben des Paradieses beschrieben wird. Auf der anderen Seite aber steht dieser Kriegsfürst durch die Aussagen über sein übermenschliches Wesen, die sich fast alle bei Jesaja wiederfinden, in enger Verbindung mit dem Friedensherrscher der Propheten. Man könnte, um das Vorhandensein dieser beiden konkurrierenden Heilandsgestalten zu erklären, die Propheten als die Schöpfer des friedlichen Charakters hinstellen wollen, die auf solche Weise einen Kompromiß mit der nationalistischen Volkserwartung geschlossen hätten, indem sie die mit ihren eigenen Idealen unverträglichen Züge ausschieden; das ist aber aus zwei Gründen ausgeschlossen. Einmal ist die Heilandsgestalt der Propheten ganz offensichtlich nicht erst von ihnen neu geschaffen, sondern geht, worauf wir schon mehrfach hinwiesen, gerade auch nach ihren friedlichen Eigenschaften auf eine dem Volke längst geläufige Tradition zurück. Zum andern bietet uns der Judasegen diese volkstümliche Rettererscheinung, an die die Propheten angeknüpft haben, in, wenn auch knapper, so doch unmißverständlicher Zeichnung, als eine bereits der Davidszeit, ja auch schon früher bekannte und beliebte dar. Die Figur des Geruhigen ist also mindestens ebenso alt wie die des Kämpfers, ja wir möchten behaupten, daß sie älter ist und der mit ihr später konkurrierenden Gestalt des Kriegsfürsten erst die Entstehungsmöglichkeit gegeben hat.

Als gesichertes Resultat unserer Untersuchung darf es zunächst gelten, daß die Heilserwartung des alten Israel von

ihrem Entstehen an die Wiederkehr des Paradieses zum Gegenstand hatte. Auch wo die Gestalt des Zukunftsherrschers gar nicht erwähnt ist, wie im zweiten und dritten Bileamspruch, liefert der Gottesgarten die Farben zur Schilderung der goldenen Zeit. Es ist keine Frage, daß der Friedebringer sich in diesen Vorstellungskreis zwanglos eingliedert: er ist der Paradieskönig, den wir aus den außerisraelitischen Paradiesschilderungen, aber auch aus den im Alten Testament verstreuten Bruchstücken einer von Gen. 2, 3 unabhängigen Tradition zur Genüge kennen und dem daher, wo er auftritt, die Zurückführung des Paradieses zugeschrieben wird. Dagegen zeigt der göttliche Kriegsheld mit der Paradiesvorstellung keine unmittelbare Verbindung. Zwar ist er einmal, durch den vierten Bileamspruch, an eine Paradiesschilderung angereiht. Aber dieser Spruch, ein Preislied auf David, ist wahrscheinlich jünger als die vorangehenden Orakel, denen er angefügt ist. Das Zepter, das die Feinde zerschmettert, steht denn auch in gar keinem inneren Zusammenhang mit den vorausgehenden Heilsschilderungen, ja es stößt sich mit dem dort vorausgesetzten Königtum Jahves. Und auch sonst finden wir überall, wo der Zukunftsherrscher als gewaltiger Krieger geschildert wird, von der Wiederbringung des Paradieses keine Spur. Das erklärt sich einfach daraus, daß hier das Interesse auf andere Ziele gerichtet ist; zugleich aber mag noch das Gefühl vorhanden sein, daß der Paradieskönig einen wesentlich anderen Charakter trägt.

Ist demnach nur der Friedefürst unlöslich mit der Paradiesvorstellung verbunden, so wird zunächst auch nur er als eschatologische Gestalt in der Zukunftshoffnung aufgetreten sein. Und zwar dürfte er anfangs nur eine unbedeutende Rolle gespielt haben, nämlich die des typischen Vertreters der neuen Herrlichkeit.[1]) Wir schließen das daraus, daß es in der älteren

[1]) Also nicht etwa sofort zu einem Stellvertreter Jahves geworden sein.

Zeit Jahve selbst ist, der das paradiesische Glück schenkt, und daß an der einzigen Stelle, wo das nicht der Fall ist, im Judasegen, auch der Geruhige keine Beziehung zu Jahve besitzt, noch auch selber eigentlich persönliche Züge trägt,[1]) also nicht dem Bestreben, den unnahbaren Gott durch einen Stellvertreter zu ersetzen, seine erste Aufnahme in die Heilserwartung verdanken kann.

Bald aber wurden ihm bestimmte Aufgaben zugeschrieben, er wurde der Bekämpfer und Überwinder der Feinde Israels, der Begründer der Weltherrschaft Jahves, der gerechte Richter, und damit gewann er selbständige Bedeutung. Verschiedene Anregungen mögen dabei mitgewirkt haben. Eine der sichersten ist der Einfluß des Königsideals: mit den Aufgaben des irdischen Herrschers, mit den Ehrenbezeichnungen, die diesem gewidmet waren, wurde auch der Paradieskönig ausgestattet.[2]) Aber das gilt doch erst für die spätere Zeit. Vor allem muß die Rolle des Kämpfers ihm schon früher beigelegt worden sein, da Num. 24, 16 f. damit gewiß nicht etwas unerhört Neues brachte, und die Ausstattung der Richter- und Rettergestalten Altisraels mit immer wiederkehrenden Zügen, die einer eschatologischen Rettergestalt entlehnt zu sein scheinen, die Eigenschaft wunderbarer Kampfeskraft als eine der geläufigsten zu enthalten pflegt.

Hier ist der kriegerische Charakter der Jahvereligion zur Erläuterung herbeizuziehen. Jahve selbst fordert den Kampf und führt sein Volk zum Siege, um seine Herrschaft aufzurichten. Darum ist es sein Geist, der die tüchtigen Krieger beseelt und dem Volke seine Führer schenkt. Da nun der Jahvekampf als die Pforte zur Friedenszeit galt, so ist es begreiflich, daß man als den Führer zu diesem ersehnten Ziele den Paradieskönig selber wählte, den Jahve seinem Volke zu Hilfe senden

[1]) Letzteres auch noch beim Immanuel Jes. 7.
[2]) Vgl. Greßmann l. c. §§ 23. 24.

würde, wenn es um die letzte Entscheidung ging. Es ist also ein Stück der Assimilation des ursprünglich nicht dem Jahvismus angehörigen Vorstellungsgutes, das hier vollzogen wird.

Noch ein anderes wirkungskräftiges Motiv für die Übertragung der Kampfnatur auf den Paradieskönig, das besonders in den religiös reifsten Kreisen des Volkes eine Rolle spielen mochte, ist die Scheu, Jahve selbst zu unmittelbar in die Sphäre des Irdischen herabzuziehen, wenn man ihm die Führung des Volkes und den Kampf gegen seine Feinde zuschrieb[1]) und das daraus hervorgehende Streben, ihn nur verhüllt in auserwählten Werkzeugen handeln zu lassen. Als solches bot sich die Erscheinung des Urmenschen, der im Paradies lebend, besonderer Kräfte teilhaftig, durch sein direktes Hervorgehen aus Gottes Hand mit göttlichem Nimbus umwoben, am ehesten der Stellvertretung Jahves würdig gehalten werden mochte, wenn es galt, die große Wendung herbeizuführen und eine neue Zeit des Heils zu begründen.[2]) Neben diesem Gotteskrieger aber blieb die ursprüngliche Gestalt des friedlichen Fürsten des Gottesgartens erhalten und lebte im Volke weiter.

Hieraus erklärt sich einerseits die Gemeinsamkeit gewisser übermenschlicher Züge bei dem Kriegshelden wie bei dem Friedebringer. Andererseits wird verständlich, wie das Auftreten des Heilskönigs nach Art einer Theophanie geschildert werden konnte (vgl. Ps. 21). Er trägt die Züge des für sein Volk kämpfenden Jahve. Endlich begreift man, daß die kriegerische Heilandsgestalt stärker der Verzerrung durch nationalistischen Ehrgeiz ausgesetzt war als der Herzog des Friedens und daher bei den Propheten,[3]) insbesondere denen des Nordreichs, wo

[1]) Besonders hervorgehoben von Sellin, l. c. S. 174 ff. 182.

[2]) Zur Erklärung der vergöttlichenden Attribute des Zukunftsherrschers auf die ausländische Königsvergötterung zu rekurrieren, wie Greßmann tut (l. c. § 25), scheint uns demnach nicht nötig.

[3]) Mit Ausnahme des Micha, wofür wir die Gründe oben angeführt haben.

jene chauvinistische Stimmung sich zuerst und am stärksten ausbildete, keine Aufnahme in die Zukunftserwartung fand.

Aber auch die Hoffnung auf den Friedefürsten wurde von den Propheten nicht einfach übernommen, sondern unterlag einer bedeutsamen Umgestaltung. Hat ihr schon der Verfasser von Sach. 9 eine Vertiefung ihres noch stark nationalen Gehaltes geschenkt, indem er den israelitischen Heilskönig vor allem als einen צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ charakterisiert, so ist er vollends bei Jesaja bei allem Herrscherglanze, der ihn auch dort umgibt, zur Verkörperung des sittlichen Gotteswillens geworden, der die Beziehungen des Staates wie die sozialen Verhältnisse und das Rechtsleben durchwaltet. Aber auch das Staatswesen selbst, das er als die äußere Form des nationalen Glückes viel höher als etwa Hosea geschätzt und darum festgehalten hat, ist über die Sphäre des natürlichen irdischen Staates hinausgehoben; nicht nur, daß das ursprünglich wohl ähnlich wie bei seinen Vorgängern gedachte Gemeinwesen (Kap. 32) durch die Person seines Herrschers überweltlichen Charakter gewinnt (vgl. S. 62), sein eigentlicher Wert beruht, wie Kap. 11 klar zeigt, darauf, daß es die sittliche Ordnung vermittelt und garantiert. Ja, sein höchstes Ziel erreicht es erst dadurch, daß aus ihm eine religiös-sittliche Gemeinde hervorwächst, die durch die Zusammenstimmung des auf gleiche Gotteserkenntnis gegründeten sittlichen Wollens geeint wird und damit die Form des Staates von selber abstreift.

Nicht weniger bedeutsam und folgenreich ist der Eingriff Jesajas in die Verbindung, die zwischen dem erhofften Friedefürsten und dem Heilsuniversalismus bestand. Er löst sie auf, indem er den Zukunftsherrscher auf Israel beschränkt. Jahve allein, nicht der israelitische König, soll der Herr über die Völkerwelt werden, die sich ihm, von seiner Weisheit und sittlichen Erhabenheit überwunden, willig beugt. Dadurch ver-

bindet Jesaja mit der Anerkennung des Rechts der nationalen Eigenart, das er natürlich auch für Israel in Anspruch nimmt, die Gewißheit des für alle Völker in gleicher Weise gültigen Gotteswillens. Der Vorzug Israels, den es als Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung besitzt, bleibt dadurch gewahrt, daß ihm in Erfüllung alter Hoffnungen und Verheißungen der Idealherrscher geschenkt wird, der der Nation zur wahren Größe verhilft, und der Zion der Weltmittelpunkt wird, von dem Jahves Wort und Weisung ausgeht.

Hiermit ist eine Höhe der Betrachtung erreicht, die im Prinzip das Endheil von der nationalen Schranke befreit. Die Wirkung dieser Gestalt der Friedenshoffnung liegt in den von Jesajas Geist beeinflußten Prophetien klar zutage und äußert sich vor allem darin, daß auch dort, wo der Friedefürst fehlt, das Sehfeld der Heilserwartung die Völkerwelt umfaßt und sie, durch Gottes Offenbarung umgewandelt, in die friedevolle Jahveherrschaft aufnimmt. Ist es in Ps. 46 vor allem die Beugung vor der Entsetzen wirkenden Kraft Gottes, die den Anbruch der Friedenszeit durch die Anerkennung des alleinigen Königtums Jahves in der Welt ermöglicht, so sieht Jesaja 19,18ff. die Weltmächte, nachdem Ägypten die Rettermacht des auch unter den Heiden waltenden Gottes Israels erfahren hat, freiwillig sich zu seiner Verehrung vereinigen und mit Israel zusammen eine große Kultgemeinde bilden, die von Jahve zu einem Segen inmitten der Erde bestimmt ist. Ob dem Zionstempel bleibende Bedeutung zugesprochen wird, sagt der Text jedoch nicht mit klaren Worten. Immerhin dürfte das die Meinung von V. 22 sein, der die Ägypter mit den Assyrern vereint, also wohl in dem als Wallfahrtsort gedachten Jerusalem Opfer darbringen läßt. Dagegen gibt Zephanja auch diesen letzten Rest nationaler Beschränkung der religiösen Grundlage des Endfriedens auf: überall, auch in den fernsten Ländern,

werden sich Jahvealtäre erheben, an denen der Name des Gottes Israels von der in sittlicher Reinheit Israel an die Seite tretenden Volksgemeinde angerufen wird.

Gehen so im Verzicht auf jeden politisch-nationalen Rahmen und jede lokale Bindung des Endfriedens die Nachfolger Jesajas noch über ihren Meister hinaus, so zeigt sich doch auf der anderen Seite in dem Hervortreten des Opferkultus als des einigenden religiösen Bandes der Ansatz zu einer Linie, die leicht von der hier erreichten Höhe wieder abwärts führen konnte zu einer Wertschätzung der äußeren Formen, die dem Prophetentum auf seinen Höhepunkten fremd war, und unter Umständen mehr Gefahren in ihrem Schoße barg, als eine teilweise nationale Beschränkung.

Der geschichtliche Überblick aber zeigt uns, daß die von Anfang an über die Grenzen des Volkstums hinausstrebende Heilserwartung, nachdem sie entweder den Universalismus zugunsten nationaler Beschränkung aufgegeben oder ihn mit der stärksten Hervorhebung der nationalen Prärogative verbunden hatte, durch Jesaja und seine Nachfolger in dem Gedanken des Endfriedens die geeignete Form fand, um ihre universalen Tendenzen zu voller Ausgestaltung zu bringen, indem sie das in seiner Tiefe erfaßte religiös-sittliche Heilsgut der Jahvereligion, befreit von jeder Bindung an Volkstum oder politische Beziehungen, der gesamten, durch die kommende Friedenszeit geeinten Menschheit zusprach.

4. Die Bedeutung des Endfriedens in der Zukunftshoffnung der Propheten.

Konnten die bisherigen Ausführungen erkennen lassen, von welcher Bedeutung für die Ausgestaltung der Friedenshoffnung ihre Übernahme durch die Propheten gewesen ist, so darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Form der Heils-

erwartung den prophetischen Tendenzen besonders entgegenkam. Auf die Ausschließung der kriegerischen Messiasgestalt wirkte bei den Propheten einerseits ihre ablehnende Stellung gegenüber den natürlichen Volksidealen, andererseits die vertiefte Auffassung von wahrem Heil. Der Gedanke des Paradiesfriedens dagegen bot die Möglichkeit, die prophetischen Forderungen: Gerechtigkeit, Vertrauen allein auf Jahve, Abkehr von Weltpolitik und Parteigetriebe, Demut usw. in vollkommener Gestalt in sich aufzunehmen und dabei alle nationalistischen Trübungen zu beseitigen, ja den politischen Rahmen des Volkslebens überhaupt hinter den religiös-sittlichen Idealen zurücktreten, wenn nicht ganz verschwinden zu lassen. Das zeigt sich schon bei Hosea, aber auch bei Jesaja und erst recht bei seinen Nachfolgern. Aber nicht nur der Gedanke des Endfriedens, auch die Bilder, in denen er geschildert wurde, wanderten in die Heilseschatologie der Propheten hinüber und behaupteten, wie wir sahen, ihren Platz auf lange Zeit. War demnach die überlieferte Heilshoffnung für die Gestaltung der prophetischen Zukunftsgedanken von nicht zu unterschätzender Bedeutung, so ersieht man doch aus der verschiedenartigen Ausprägung, die sie erfuhr, wie wenig die Selbständigkeit des Urteils bei jenen überragenden Geistern durch die Teilnahme an dem gemeinsamen Hoffnungsbesitz berührt wurde. Die souveräne Art der Verwendung einzelner Züge des populären Friedensbildes bald zur Ausmalung des Glückszustandes, bald zur Verständigung mit dem Volke, bald zur Illustrierung der eigenen Hoffnung oder auch nur als bildliche Redeweise vereinigt sich mit einer Fülle individueller Züge, die jeder prophetischen Zukunftsschilderung ihren besonderen Charakter geben. Zeigt sich in diesem Reichtum der Auffassung das lebendige Interesse und die intensive Beschäftigung der Gedanken mit dem endlichen Volksschicksal seitens der Propheten, so fehlt auch

nicht die innere Bewegung, der Jubel der eigenen Seele bei dem Blick in eine lichte Zukunft; man denke vor allem an die Innigkeit der Schilderung Hoseas oder den hellen Klang der Freude, der Jes. 9, 1 ff. und 32, 15 ff. (besonders V. 20) zu vernehmen ist.

Aus all dem dürfte zur Genüge hervorgehen, wie eng die Heilshoffnung mit dem innersten Fühlen und Denken der Propheten verwachsen war, und wie wenig man sich durch ihr äußeres Zurücktreten gegenüber der Unheilsverkündigung über ihre wahre Bedeutung täuschen lassen darf. Es muß als eine Verkehrung des Richtigen erscheinen, wenn man die Heilseschatologie als ein „unfreiwilliges Zugeständnis" der Propheten an die populäre Erwartung bezeichnet.[1]) Diese Boten des heiligen Gotteswillens zeigen nie und nirgends ein Bewußtsein davon, daß sie einen „Fremdkörper" in ihre Botschaft aufnahmen, wenn sie eine Zeit verkündeten, in der der Herr der Welt in seinem Volke wie in den Weltvölkern den endgültigen Sieg über alle Widerstände davongetragen hätte und darum Friede in Natur- und Menschenwelt walten könnte. Es müßte denn sein, daß ihr patriotisches Herz über ihr Gewissen den Sieg davongetragen hätte, wie es Gunkel (l. c.) zu vermuten scheint. Aber ihr begeisterter Glaube an die kommende Heilszeit ist nicht ein Rudiment nicht überwundener fleischlicher Wünsche, das in ihre sonstige pessimistische Weltbetrachtung unausgeglichen hereinragt, sondern bildet ein organisches Glied ihrer religiösen Grundüberzeugung. Mögen an und für sich schon Heil und Unheil nicht durch eine so unüberschreitbare Kluft voneinander geschieden sein, wie man es bisweilen dar-

[1]) Greßmann, l. c. S. 236. 242. Ähnlich Gunkel, der von „Anleihen" der großen Propheten bei der Heilsprophetie, der Aneignung ihrer Bilder, der Unmöglichkeit, sich den Träumen nationaler Hoffnung zu entziehen, spricht (Die Propheten. 1917. S. 36 ff. 51. 98).

stellt, sondern Brücken genug hinübergeführt haben,[1]) mag auch das Vorhandensein der jahvetreuen Volkskreise immer wieder einen äußeren Anknüpfungspunkt für die Heilsverheißung geboten haben, die innere Einheit von Unheils- und Heilserwartung lag für das prophetische Bewußtsein in der Auffassung von Gott und seinem Walten. Wo einmal der Gedanke in seiner Tiefe erfaßt war, daß der Herr der Völkerwelt ihre Schicksale in der Absicht leite, sittliche Zwecke im Weltgeschehen zu verwirklichen, da mußte auch die Überzeugung lebendig sein, daß die Katastrophe, der Israel wie die anderen Völker unrettbar entgegentrieb, nicht das Ende der Wege Gottes sein könne, sondern daß er die Macht und den Willen habe, aus den Trümmern ein neues Volksleben zu erbauen, in dem seine Weltgedanken Wirklichkeit gewönnen. Daß wir hiermit den entscheidenden Faktor für die Hoffnung der Propheten bezeichnet haben, bestätigen die durchgehends beobachteten Verbindungslinien der Friedenserwartung mit der religiösen Gesamtanschauung des einzelnen Propheten, die bei ihren bedeutendsten Vertretern, Hosea und Jesaja, sich besonders anschaulich machen ließen.

In der Gottesvorstellung wurzelt die prophetische Eschatologie, aus ihr zieht sie ihre Kraft, wie in ihr die israelitische Zukunftserwartung überhaupt ihren letzten Entstehungsgrund hat. Und weil sie damit nicht auf menschliche Meinungen, sondern auf göttliche Offenbarung sich gründete, so konnte sie in ihren Hoffnungen nicht fehlgreifen, sondern erschaute mit wachsender Klarheit das Ziel der göttlichen Heilsabsichten, die Vereinigung der zerrissenen Menschheit zu einer friedevollen Gottesgemeinde, erfüllt vom gleichen Ernst sittlichen Wollens und geeint in der ehrfurchts- und vertrauensvollen Beugung vor dem göttlichen Weltherrn.

[1]) Wie Sellin l. c. S. 155 ff. gezeigt hat.

Verzeichnis der berücksichtigten Literatur.

(Die bekannten Kommentare und Einleitungswerke, sowie Zeitschriften-Aufsätze sind nicht besonders aufgeführt.)

Bäntsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. 1906.
v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. II. 1878.
Beer, G., Zur Zukunftserwartung Jesajas. 1914. (Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte, Wellhausen gewidmet. S. 13 ff.)
Böhl, Kanaanäer und Hebräer. 1911.
Böhmer, J., Der religionsgeschichtl. Rahmen des Reiches Gottes. 1909.
Brückner, Komposition des Buches Jesaja 28—33. 1897.
Caspari, W., Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6. 1908.
„ Vorstellung und Wort „Friede" im Alt. Test. 1910.
„ Die israelitischen Propheten. 1914.
„ Der biblische Friedensgedanke nach dem Alten Testament. 1916.
Cornill, Zur Einleitung ins Alt. Test. 1912.
Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. 1915.
Delitzsch, Frd., Assyrisches Handwörterbuch. 1894/96.
Eerdmans, Alttestamentliche Studien. II. 1908.
Fridrichsen, A., Hagios Qadoš 1916. (Vid.-Selsk. Skr. II. H.-F. Kl. 1916. Nr. 3.)
v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Num. 22—24. 1900.
Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik. 1890.
„ Berufsbegabung der Propheten. 1897.
Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. 1905.
„ Altorientalische Texte und Bilder zum Alt. Testamente. 1909.
Gunkel, Ausgewählte Psalmen. 1904.
„ Die Propheten. 1917.
Guthe, Das Zukunftsbild des Jesaja. 1885.
Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaja. 1893.
Hempel, J., Die Schichten des Deuteronomiums. 1914.
Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes. 1912.
Jastrow, M., Die Religion Babyloniens und Assyriens. I. II. 1905/12.
Jeremias, A., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 1913.
„ Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient. 3. Aufl. 1916.
Kittel, Geschichte des Volkes Israel. I. 2. Aufl. 1912.
Klauber, E., Keilschriftbriefe. 1911. (A. O. XII, 4.)
Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. 1905.
Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. 1905.
König, Ed., Geschichte der alttestamentlichen Religion. 1912.

Landersdorfer, Die sumerischen Parallelen zur bibl. Urgeschichte. 1917.
Ludwig, A., Der Rigveda. 1876.
Lyon, Keilschrifttexte Sargons. 1883.
Marti, K., Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament. (Orientalische Studien, Nöldeke gewidmet. II, 681 ff.) 1906.
Meinhold, J., Indogermanen in Kanaan? (Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft. 1918. 331 ff.
„ Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. I, 1. 1903.
Meyer, Ed., Geschichte des Altertums. 2. Aufl. I, 1. 2. 1905.
Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. 1915.
Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit. 1902. (Theologische Abhandlungen für Holtzmann.)
Oldenberg, Die Religion des Veda. 1894.
v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs. 1882.
Öttli, Amos und Hosea. 1901.
Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. 1902.
Roscher, Studien zur griechischen Mythologie und Kunstgeschichte. 1878 ff.
Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. 1903.
Sellin, E., Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. II. 1897.
„ Serubbabel. 1898.
„ Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung. 1908.
„ Die Schilohweissagung. 1908.
„ Der alttestamentliche Prophetismus. 1912.
„ Zur Einleitung ins Alte Testament. 1912.
Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1899.
Spiegel, Eranische Altertumskunde. 1871 ff.
Stade, Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. 1889.
Stärk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. 1908.
„ Ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments. 2. Heft. 1908.
Stave, Parsismus und Judentum. 1898.
Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. 1907. (VAB. I.)
Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1899.
Volz, Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias. 1897.
„ Mose. 1907.
Weber, O., Die Literatur der Babylonier und Assyrer. 1907.
Winckler, H., Altorientalische Forschungen. I. III. 1897 ff.
Witzel, M., Keilinschriftliche Studien. Heft I. 1918.
Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. 1901.
„ Zum Streit um die Christusmythe. 1910.